نصر حامد أبو زيد

الإتجاه العقلي في التفسير

دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة




بسم الله الرحمن الرحیم

الاتجاه العقلى فى التفسير

كاتب:

نصرحامد ابوزيد

نشرت فى الطباعة:

المركز الثقافى العربى

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

الاتجاه العقلی فی التفسیر

اشارة

سرشناسه : ابوزید، نصرحامد Abuzayd, Nasr Hamid عنوان و نام پدیدآور : الاتجاه العقلی فی التفسیر: دراسة فی قضیه المجاز فی القرآن عند المعتزلة/ نصرحامد ابوزید مشخصات نشر : بیروت : المرکز الثقافی العربی ۱۹۹۸م = ۱۳۷۷. مشخصات ظاهری : ص ۲۸۰ یادداشت : کتابنامه ص ۲۵۴ - ۲۴۷ موضوع : کلام -- معتزله موضوع : قرآن -- مجاز موضوع : قرآن -- مسائل ادبی موضوع : معتزله رده بندی کنگره : BP۲۰۳/۲/الف۲الف۲ ۱۳۷۷ شماره کتابشناسی ملی : م۸۰-۳۲۲۰۶

مقدمة

مقدمة تنبّه الباحثون إلی أثر القرآن الکریم فی نشأة العلوم العربیة عامة، و فی نشأة علوم النقد و البلاغة بصفة خاصة. و حاولوا فی أبحاث کثیرة الکشف عن هذا الأثر و تحدید ملامحه و أبعاده. و اختلفت زوایا الترکیز بین الباحثین تبعا لاختلاف زاویة الاهتمام. و لم یحظ أهم مبحث من مباحث البلاغة، و هو مبحث «المجاز» بدراسة مستقلة تعنی بتقصی ظروف نشأته، و أثر القرآن فی تحدید ماهیته و وظیفته فی التعبیر البلیغ. و لقد أشار الباحثون إلی أثر المعتزلة بصفة خاصة فی انضاج مفهوم «المجاز» من خلال سعیهم الدائب لنفی التصورات الشعبیة عن الذات الالهیة و عن أفعالها. غیر أن هذه الاشارات جاءت مجملة فی سیاق موضوع أعم هو موضوع الصورة الأدبیة فی النقد العربی. و أهم هذه الاشارات الفصل الذی خصصه الدکتور مصطفی ناصف للمؤثرات الروحیة فی بحث الاستعارة، و ذلک فی کتابه عن «الصورة الادبیة» و کذلک ما أشار الیه الدکتور جابر عصفور فی تمهیده للفصل الخاص بالأنواع البلاغیة للصورة، و ذلک فی کتابه عن «الصورة الفنیة فی التراث النقدی و البلاغی». و کان لهذه الإشارات- علی عمومیتها- الفضل فی تنبیه الباحث إلی أهمیة الموضوع، و ضرورة التوفّر علی دراسته دراسة تفصیلیة تهدف إلی الکشف عن تلک العلاقة الوثیقة بین الفکر الاعتزالی و بین بحث المجاز فی القرآن. و هی علاقة کان لها أثرها- دون شک- فی توجیه مبحث المجاز وجهة خاصة فی دراسة الشعر و النثر علی السواء. و لکی یحقق الباحث هذه الغایة، کان علیه أن یعتمد بصفة أساسیة علی المصادر الأصلیة للفکر الاعتزالی، دون غیرها من المصادر التی تؤرّخ لهم أو تحکی آراءهم. و قد أتیح لتلک المصادر أن تری النور منذ فترة قلیلة لا تزید علی السنوات العشر. و أهم هذه المصادر مؤلفات القاضی عبد الجبار الأسدآبادی المتوفی عام الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶ ۴۱۵ ه، و هی مؤلفات کثیرة و متنوعة. و أهم هذه المؤلفات موسوعته الضخمة «المغنی فی أبواب التوحید و العدل» التی تقع فی عشرین جزءا ما تزال ستة أجزاء منها مفقودة، و هی الأجزاء: الأول، و الثانی، و الثالث، و العاشر، و الثامن عشر، و التاسع عشر، و لم یکن حجم هذه المؤلفات یمثّل صعوبة للباحث، و إنما. ترکّزت الصعوبة الحقیقیة فی معاناة فهم هذه المادة المتشعبة بلغتها المعقدة التی کثیرا ما ألجأت الباحث إلی محاولة إعادة ترکیب الجمل تقدیما و تأخیرا، بل و إعرابها کلمة کلمة فی أحیان کثیرة، حتی یطمئن إلی فهمه للفکرة التی یراد التعبیر عنها. فإذا اضفنا إلی ذلک أن عملیة تحقیق هذا الکتاب الضخم لا تکاد تتجاوز نسخ المخطوط الوحید الذی تعتمد علیه فی أغلب الأحیان، إلی شرح للمصطلحات أو بیان لأفکار المؤلف. إذا أضفنا ذلک کله أدرکنا العبء المزدوج الذی کان علی الباحث أن یقوم به. عبء الفهم و تقویم النص معا. و نظرا لهذه الصعوبات، أحسّ الباحث أنه من الضروری أن یقف بالحدود الزمنیة لبحثه عند القرن الرابع الهجری- عصر القاضی عبد الجبار- دون أن یتجاوزه، هذا القرن الذی یمثّل النضج النهائی للفکر الاعتزالی فی عصر نهضته الثانیة فی بلاط الدولة البویهیة. و کانت الإشارة للمؤلفات المتأخرة فی بعض الاحیان تهدف إلی بیان الفکرة و توضیحها دون الترکیز علی تحلیلها فی هذه المؤلفات. و من الطبیعی أن تفرض طبیعة المادة علی الباحث طریقة التناول و منهج العرض. و إذا کانت الأبحاث اللغویة و الدلالیة فی مؤلفات المعتزلة قد جاءت متناثرة و متفرقة، فقد کان علی الباحث أن یحاول وضعها فی نسق یحقق مبدأ الوحدة

الفكريـة التى حرص المعتزلـة أنفسـهم على تحقيقها، و إن حققوها بوسائلهم الخاصـة التى خضـعت فى الغالب لمنهج التأليف القديم، ذلك المنهـج الـذى يعتمـد على الاسـتطراد و الاسـهاب و التفريع. هذا علاوة على ما تميّز به المعتزلة خاصة من الجدل عن طريق الرد على اعتراضات الخصوم أو توهم اعتراضات يوردها المؤلف على نفسه. و إذا كان المجاز وسـيلة خاصـة من وسائل الأداء اللغوى، فإن أى فهم لطبيعـة المجاز و لوظيفته لا يمكن أن ينفصل عن تصور ما لطبيعـة اللغـة و دلالتها. و هذا التصور لطبيعة اللغة إنما يتمّ فى ضوء تصور أعم لطبيعة النشاط العقلى فى سعيه نحو المعرفة. و لقد كان لإعلاء المعتزلة من شأن العقل، هذا الإعلاء الذى ميّزهم عن غيرهم من المتكلمين، أثره فى تنبههم للترابط بين مبحث المجاز و بين مجالات اللغـة و المعرفـة بشـكل عام. و نتيجة لذلك كان من الطبيعى أن ينقسم البحث إلى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٧ تمهيد و ثلاثة فصول. يتناول التمهيد نشأة الفكر الاعتزالى و يحاول أن يفسّرها فى ضوء الظروف الاجتماعية للمجتمع الاسلامى أواخر القرن الأول و أوائل القرن الثانى الهجرى، و ذلك لإدراك العلاقة بين الواقع و الفكر الاعتزالى بأبعاده المتعـددة. و يتناول الفصل الأول العلاقـة بين المعرفـة و الدلالـة اللغويـة عنـد المعتزلة، و يكشف عن أثر الفكر الـدينى الاعتزالى فى صوغ اللغـة بين أنواع الدلالـة العقليـة، و جعلها آخر هـذه الأنواع. و كانت الشـروط التى وضـعها المعتزلة لصـحة الدلالـة اللغويـة بمثابـة مـدخل طبيعى لمناقشـة مفهوم المجـاز عنـد المعتزلـة، كان من الضـرورى الإشارة إلى التطور التاريخى لمفهوم الانتقال فى الدلالـة و ذلك منذ المراحل الأولى لنشأة علم التفسـير، و بيان العلاقة بين نضج المفاهيم البلاغية عامة، و بين تأويل النص القرآنى لخدمـة الخلافـات العقائديـة بين الفرق المختلفـة. غير أن هـذه العلاقـة بين المجـاز و التأويل كانت فى حاجـة لفصل خاص- الفصل الثالث- للكشف- بشـكل أعمق- عن هـذه العلاقـة على المسـتويين المعرفى و الدينى على السواء. و لقد اعتمد البحث بشـكل رئيسـى على المقارنـة بين المعتزلـة و الأشاعرة خاصة، و هى مقارنة تهدف إلى الكشف بعمق عن خصوصـية الفكر الاعتزالى دون أن تتجاوز ذلك إلى بيان الأصول الفكرية للأشاعرة، فذلك أمر يحتاج إلى بحث مستقل. و كل ما يرجوه الباحث، أن يكون قد وفق فى الكشف عن جانب هام من جوانب تراثنا الدينى الاسلامى فى مجال البحث النقدى و البلاغى. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٩

تمهيد الإطار التاريخى لنشأة الفكر الاعتزالى

تمهيـد الإطـار التـاريخى لنشأة الفكر الاعتزالى الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ١١ لا تطمـح هذه الصـفحات لرصد العوامل التاريخية لنشأة الفكر الاعتزالى، بقـدر ما تحاول تفهم هـذه الظروف بغيـة فهم الفكر الاعتزالى نفسه فى إطار ظروفه البيئيـة و التاريخيـة، و ذلك ايمانا بأن الفكر لا ينشأ من فراغ، أو مسـتقلا عن الظروف الموضوعية- الاجتماعية و السياسـية- التى يكون هذا الفكر نفسه استجابة لها و محاولة للتصدى لها تغييرا أو تأييدا. و من جهة أخرى فتفسـير الفكر الاعتزالى بعوامل التأثير الثقافى الأجنبى- و هو ما درج عليه كثير من المستشرقين و بعض الدارسين العرب ١- هو نفى لفعالية هذه الظروف الموضوعية، أو إعطاء دور سـلبى لها فى أحسن الفروض. و إنكار هذا التأثير الاجنبى- و هو ما حاوله بعض الباحثين المتحمسـين من العرب ٢- رد فعل يناقض الحقيقة التاريخية و العلمية. و لكن الأساس فى التأثير الفكرى بين ثقافتين أو حضارتين، أن الأفكار الواردة على الثقافة و الحضارة من الصعب أن تمارس تأثيرها الفعّال و المثمر فى هـذه الحضارة ما لم تكن الظروف الموضوعية- الاجتماعية و السياسـية- مهيأة لتلقى هذه البذور و احتضانها، و تهيئة المناخ الملائم لها لكى تنمو و تزدهر و تؤتى أكلها. هذا الأساس يصدق على الفكر الاعتزالى، و على ظروف نشأته فى الفكر الاسلامى. و إذا كانت المبادئ الفكرية للمعتزلة- بعد تطورها و نضـجها- قد أمكن تلخيصها فى مبدأين رئيسيين هما «أن اللّه واحد ... و أنه العدل فى قضائه الرحيم بخلقه» ٣ و هما ما أطلق عليهما مبـدأى «التوحيـد و العـدل» فإن باقى أفكار المعتزلة، أو مبادئها الخمسة يمكن أن ترتدّ- فى التحليل النهائى- إلى هـذين المبـدأين. فمبدأ «الوعد و الوعيد» داخل فى العدل لأنه كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، و توعّـد العصاة بالعقاب، فلا بـدّ من أن يفعل و لا يخلف فى وعـده و لا فى وعيـده و من العـدل أن لا يخلف و لا يكـذب، و كذلك المنزلـة بين المنزلتين داخل فى باب العـدل ... و كذا الكلام فى «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر» ۴. و معنى ذلك الاتجاه العقلى

فى التفسير، ص: ١٢ أن مبدأ «العدل» يتضمن كل مبادئ المعتزلة- عدا التوحيد- و منها القول بالمنزلة بين المنزلتين، و هو القول الذى تجمع المصادر على أن واصل بن عطاء خالف به أستاذه الحسن البصرى، و انفصل بسببه عن حلقته مكوّنا حلقة جديدة كانت اللبنة الأولى فى بناء المذهب الاعتزالى. و الواقع أن هذا الخلاف بين واصل و أستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيرة، و الحكم عليه، يظلّ مجرد خلاف فقهى ما لم ننظر إليه فى ظل الظروف التاريخية التى طرحت هذا السؤال على علماء العالم الاسلامى، و التى حددت فى نفس الوقت طبيعة الاجابات التى طرحت عليه من كافة الإتجاهات السياسية و الدينية فى ذلك الوقت. (١) تعدّ الفتنة التى انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان مفتاح كل الخلافات السياسية و العقائدية فى المجتمع الاسلامى. و يحدّد الأشعرى (ت ٣٣٠ ه) هذه البداية بقوله «و كان الاختلاف بعد الرسول صلى اللّه عليه و سلم فى الامامة. و لم يحدث خلاف غيره فى حياة أبى بكر رضوان اللّه عليه و أيام عمر إلى أن ولىّ عثمان ابن عفان- رضوان اللّه عليه- و أنكر قوم عليه فى آخر أيامه أفعالا... فصار ما أنكروه عليه اختلافا إلى اليوم، ثم قتل رضوان اللّه عليه، و كانوا فى قتله مختلفين، فأمّا أهل السنّة و الاستقامة فإنهم قالوا: كان رضوان اللّه عليه مصيبا فى أفعاله، قتله قاتلوه ظلما و عدوانا، و قال قائلون بخلاف ذلك، و هذا الاختلاف بين الناس إلى اليوم» ۵ و إذن فقد كانت نقطة البداية هى الخلاف حول الإمامة و شروطها و مدى السلطة المخوّلة للخليفة. و قد أثار قتل عثمان على أيدى الثوار من الأمصار- و على رأسهم ثوار مصر- قضية شرعية الخروج على الإمام و الثورة على الخليفة. و لقد حدّدت ظروف الفتنة منذ بدايتها طبيعة القوى التى اشتركت فى الثورة، و من ثمّ ساهمت فى الجدل الفكرى و العقائدى حول الإمامة و الخلافة. و لقد بدأت هذه القوى تتشكّل ملامحها حين أباح عثمان لأعلام قريش «أن يتملّكوا الضياع و يشيدوا القصور فى الولايات الاسلامية المفتوحة كالعراق و الشام و مصر، كما سمح لهم أن يستبدلوا بأملاكهم فى الحجاز أملاكا فى تلك الأمصار» ۶ و كانت هذه السياسة مخالفة تمام المخالفة لسياسة الخليفة عمر بن الخطاب الذى حظّر على الصحابة مغادرة المدينة أو الإقامة فى الأمصار خوفا عليهم أن تفتنهم الدنيا و تشغلهم عن أمور الدين. و كان من الطبيعى أن تثير هذه السياسة المتساهلة- إلى جانب مجاملة الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ١٣ عثمان لأقاربه و تساهله معهم- غضب أتقياء الصحابة مثل عمار بن ياسر و أبى ذر الغفارى اللذين لم يخفيا غضبهما. و لم تتسم سياسة عثمان إزاء هذين الصحابيين بالحلم و الكياسة، بل قابل اعتراضهما على سياسته بالشدّة و النفى حتى صارا من أشدّ المعارضين لخلافته. و إذا كانت سياسة عثمان أثارت ضدّه بعض الصحابة، فإنها- من جانب آخر- أثارت سخط مسلمى الأمصار الأخرى كالكوفة و البصرة و مصر. و قد كان من شأن سياسته الاقتصادية المتساهلة، و تهاونه مع أقاربه، أن تكوّنت طبقة من الأرستقراطية الدينية و القرشية فى مقابل أهل الأمصار و فقراء المقاتلين الذين وقع عليهم الغبن على يد ولاة عثمان و حكامه «باستئثارهم بالفىء و الغنائم لأنفسهم و خزائن دولتهم و حرمان المقاتلين منها، مدّعين أن الفىء للّه و ليس للمحارب إلّا أجر قليل يدفع إليه» ۷ و لا نريد الخروج عن مهمة هذا البحث بتتبع الجذور الاقتصادية و السياسية للفتنة ۸ بقدر ما تهمنا الإشارة إليها لتحديد طبيعة القوى التى أسهمت فيها و من ثمّ أسهمت فى الحوار الفكرى حول قضاياها. و الذى يكشف عن طبيعة هذه القوى «اختلاف الوفود التى أتت من الولايات الإسلامية لخلع عثمان، على من توليه خلفا له، حتى قال أهل البصرة نولى الزبير، و قال أهل الكوفة نولى طلحة» ۹ و تمسك أهل البصرة بالزبير، و أهل الكوفة بطلحة، و كلاهما من أثرياء الصحابة ينمّ عن طبيعة القوى التى تساندهما، و هى قوى لها أسبابها للثورة ضد عثمان الذى رفع أسرته فوق قريش كلها بما فيها الصحابة. أما ثوار مصر الذين اشتركوا فى الثورة، فقد كان لهم منحى آخر، إذ ذهبوا إلى المطالبة بتولية على بن أبى طالب. و لقد قام عبد اللّه بن سبأ بدور خطير فى الثورة ضد عثمان، و فى تأليب الأمصار ضده. و علاقة عبد اللّه بن سبأ بأبى ذر الغفارى فى الشام، و اعتراضهما معا على سياسة معاوية يؤكّد الأساس الاقتصادى للفتنة، و الثورة. و قد وجد عبد اللّه بن سبأ لدعوته فى مصر صدى لم يجده فى كل من الكوفة و البصرة. و كان يخطب فى المصريين قائلا «أن عثمان أخذ الخلافة بغير حق، و هذا على وصى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم، فانهضوا فى هذا الأمر فحركوه، و ابدءوا بالطعن على أمرائكم، و أظهروا الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر تستميلوا الناس و ادعوهم إلى هذا الأمر» ۱۰. و من الواضح أن عبد اللّه بن سبأ قد استغلّ بعض الأفكار

الدينية اليهودية- كالقول بوصاية على- للدعوة للثورة ضد عثمان. و لكن هذا لا يجعلنا نلجأ لتفسير حركة التاريخ بالهوى الفردى كما يذهب إلى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ١۴ ذلك كل من قالوا بأن عبد اللّه بن سبأ سعى للفتنة لحقده على الإسلام و رغبته فى الكيد لأهله. و قد كان أهل الشام- تحت أمرة معاوية بن أبى سفيان- من القوى المساندة لعثمان بحكم أن معاوية من المستفيدين بخلافته، و لذلك كان من الطبيعى أن لا يستطيع أهل الشام المشاركة فى الثورة على عثمان. و لقد احتفظ معاوية بقواه العسكرية فى حالة حياد، حتى ليغلب على الظن أنه تماطل فى إرسال العون إلى عثمان بالمدينة حتى قتله الثوار، ثم ثار بعد ذلك مطالبا بدمه و قاتله و مرتديا قميصه الملطّخ بالدم. و قد بلغ من ذكاء معاوية السياسى أنه لم يتدخل فى الحرب بين على و طلحة و الزبير مكتفيا بالمساندة الكلامية لطلحة و الزبير، و ذلك حتى تقضى إحدى القوتين على الاخرى، ثم ينشط هو بقواته الكاملة للقضاء على القوة المنتصرة. من الصعب إذن التيقن مما إذا كان معاوية- و القوى التى ساندته- يعمل لحساب بنى أمية منذ أول الفتنة، أم أنه كان يعمل لحساب عثمان حتى قتل ثم تحوّل ليعمل لحساب نفسه بعد ذلك، و كلا الأمرين على أى حال سواء فى الدلالة على الجذور الاقتصادية و الاجتماعية للفتنة و ما ترتّب عليها من خلاف سياسى و دينى. نجحت الثورة فى تحقيق هدفها، و استطاع الثوار- و المصريون على رأسهم- ان يفرضوا على بن أبى طالب خليفة على المسلمين بعد عثمان. و لكن الفتنة كانت قد كسرت- فيما كسرت- إجماع أهل الحل و العقد فى الدولة الاسلامية، أعنى الصحابة أنفسهم. و قد تجلّى ذلك فى أن البيعة لعلى لم ينعقد عليها الإجماع الذى انعقد لسابقيه، و إن انعقد عليها إجماع من نوع جديد، هو إجماع عامة المسلمين الذين كانوا يشكّلون جماهير الثورة ضد عسف حكّام عثمان و ولاته. ١١ و قد كان على على أن يواجه كل القوى المناهضة له، و منها زعامات لها قدرها و شرفها الدينى مثل طلحة و الزبير و السيدة عائشة. و من الطبيعى أن يكون دم الخليفة المقتول هو الستار الذى يخفى حقيقة الصراع و أبعاده. و كانت موقعة «الجمل» التى انتهت بانتصار على بن أبى طالب هى المواجهة العسكرية الاولى للقوى المتصارعة. و ظلّ معاوية فى انتظار ما تسفر عنه الأحداث. و حين انتصرت القوى الموالية لعلى، خرج معاوية مرتديا نفس الرداء و مطالبا بقاتل عثمان و ثأره. و ليس من قبيل الصدفة أن يوجد فى معسكر على كل من عمار بن ياسر و أبو ذر الغفارى و عبد اللّه بن سبأ المعترضين على سياسة عثمان و معاوية، و الذين تعرّضوا للنفى و التشريد، رغم جلال قدر بعضهم وصلتهم بالرسول صلى اللّه عليه و سلم و صحبتهم الطويلة له. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ١۵ و فى هذا الصراع الدموى كانت ثمّة قوة أخرى اعتزلت هذا الصراع، و خشيت الخوض فى الفتنة كسعد بن أبى وقاص و عبد اللّه بن عمر و عمران ابن الحصين و أبى بكرة و غيرهم ممن وقف موقف الحياد فى النزاع، و حجتها فى ذلك الحديث الشريف الذى رواه أبو بكرة عن الرسول صلى اللّه عليه و سلم «ستكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشى، و الماشى فيها خير من الساعى إليها، إلّا إذا نزلت أو وقعت فمن كان له ابل فليلحق بإبله، و من كان له غنم فليلحق بغنمه، و من كان له أرض فليلحق بأرضه» ١٢ فالقعود هنا يعنى التحرّج عن الخوض فى هذا الصراع الذى لا يعرف المحق فيه من المبطل. و لقد تطوّر هذا التوقف فيما بعد- بعد انتهاء الأمر الى معاوية- إلى نزعة تبريرية أطلق عليها اسم الإرجاء و أطلق على أصحابها اسم المرجئة. و إذا كان القعود- الذى حاول أن يتزيا بالدين و يعتصم به- كانت له مبرراته فى الصراع بين على و غيره من الصحابة و فيهم زوج الرسول صلى اللّه عليه و سلم، السيدة عائشة، فإنه بعد ذلك تحوّل الى طاقة تبريرية وصلت إلى حد القول- رواية عن الرسول- «و كن حلس بيتك فإن دخل عليك فادخل مخدعك فإن دخل عليك فقل بؤ بإثمى و إثمك و كن عبد اللّه المقتول و لا تكن عبد اللّه القاتل» ١٣ «أى افعل هذا فى زمن الفتنة، و اختلاف الناس على التأويل و تنازع سلطانين كل واحد منهما يطلب الأمر و يدّعيه لنفسه بحجة. يقول فكن حلس بيتك فى هذا الوقت و لا تسل سيفا و لا تقتل أحدا فإنك لا تدرى من المحق من الفريقين و من المبطل و اجعل دمك دون دينك» ١۴ و من شأن هذا المنطق السلبى أن يضيف للظلم قوة عن طريق الانتقاص من قوى الحق بهذه السلبية، و هو ما عبّر عنه الرسول بقوله: «الساكت عن الحق شيطان أخرس». و لكن المرجئة فى الواقع لم تظل على سلبيتها هذه، بل شاركت- فى اواخر العصر الأموى- فى الثورة و كان لها دورها الذى لا ينكر فى القضاء على الأمويين كما سنشير بعد قليل. و ننتهى من ذلك كله إلى أن الفتنة

تمخّضت عن وجود ثلاث قوی أساسیة فی الصراع هی قوة العلویین فی مواجهة قوة الأمویین. و بینهما القاعدون أو المتحرّجون أو معتزلة الصراع الذین تطوروا إلی المرجئة فیما بعد. و لقد أدّت مهزلة التحکیم المعروفة إلی انقسام القوة الکبری التی کانت تقف خلف علی إلی ما عرف بالشیعة و الخوارج. و کان من شأن هذا الانقسام- بمستوییه العسکری و الفکری- أن ینتهی إلی انتصار الأمویین، و استیلائهم علی السلطة و انفرادهم بها. و تنازل الحسن بن علی لمعاویة عن حقه فی الخلافة، و تنازل بالتالی عن حقوق کل القوی التی کانت تقف خلف أبیه و تسانده. و کان هذا الاستسلام من جانب الزعامة الأساسیة یعنی التسلیم بسلطان الأمویین المطلق فی کافة الولایات الاسلامیة. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۶ و لقد اعتبر المسلمون- فیما یقول نیکلسون- «انتصار بنی أمیة و علی رأسهم معاویة انتصارا للأرستقراطیة الوثنیة التی ناصبت الرسول و أصحابه العداء، و التی جاهدها رسول اللّه حتی قضی علیها و صبر معه المسلمون علی جهادها و مقاومتها حتی نصرهم اللّه، فقضوا علیها و أقاموا علی أنقاضها دعائم الاسلام ... لذلک لا ندهش إذا کره المسلمون بنی أمیة و غطرستهم و کبریاءهم و إثارتهم الأحقاد القدیمة، و نزوعهم للروح الجاهلیة، و لا سیما أن جمهور المسلمین کانوا یرون بین الأمویین رجالا کثیرین لم یعتنقوا الاسلام إلّا سعیا وراء مصالحهم الشخصیة. و لا غرو فقد کان معاویة یرمی إلی جعل الخلافة ملکا کسرویا. و لیس أدلّ علی ذلک من قوله- فیما یروی الیعقوبی- «أنا أول الملوک» ۱۵. (۲) لم یکف الخوارج و کذلک الشیعة عن نضالهم السیاسی و العسکری ضد الحکم الأموی. و فی مواجهة الأفکار التبریریة للمرجئة کان لا بدّ من التسلح بالفکر الدینی الذی یلتزم النص القرآنی لمواجهة الصراع الفکری جنبا إلی جنب مع الصراع السیاسی و العسکری. و کانت قضیة الإمامة و الحکم علی الإمام الجائر هی أساس الحوار الفکری و العقائدی الذی تمایزت به القوی السیاسیة، و اصطبغت من خلاله بالصبغة الدینیة و العقائدیة. «و الخوارج بأسرها یثبتون إمامة أبی بکر و عمر، و ینکرون إمامة عثمان- رضوان اللّه علیهم- فی وقت الأحداث التی نقم علیه من أجلها، و یقولون بإمامة علی قبل أن یحکم، و ینکرون إمامته لمّا أجاب إلی التحکیم، و یکفّرون معاویة و عمرو بن العاص و أبا موسی الأشعری، و یرون أن الإمامة فی قریش و غیرهم إذا کان القائم بها مستحقا لذلک، و لا یرون إمامة الجائر» ۱۶ و هو موقف واضح و صریح و یتسم بالشجاعة و الجرأة و قلیل من المغالاة خصوصا فی إنکارهم إمامة علی لقبوله التحکیم. و من جانب آخر فرأیهم فی الخلافة و فی جواز أن تکون فی قریش أو غیرها، و رأیهم فی إنکار إمامة الجائر، کل ذلک یتطابق تطابقا کاملا مع سعیهم الدائب لإزالة حکم بنی أمیة بالسیف حتی کانوا- فیما یقال- یتهافتون علی الموت تهافت الفراش علی النار. و لقد کان من الطبیعی أن یستقطب الفکر السیاسی الثوری للخوارج «الطبقات المعدمة الرقیقة الحال فی المجتمع الاسلامی، التی راقتها کثیرا میول الخوارج الدیموقراطیة و احتجاجهم علی مظالم الحکام و الولاة» ۱۷ کما انضم إلیهم أیضا «اولئک العرب الخلّص من رجال الصحراء و بخاصة بعض القبائل العربیة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۷ ذات الخطر و الشأن مثل قبیلة تمیم و أبطال القادسیة و رؤساء الجند» ۱۸. أمّا المرجئة- و هم مفکرو الحزب الأموی- فلم یتناولوا مسألة الإمامة تناولا صریحا. و لیس فی أقدم مصادر الفرق و المقالات أیّ إشارة لرأی لهم فی هذا الخلاف المستعر حولهم، بل کانت القضیة التی شغلتهم هی تعریف الایمان و الکفر و تأویل آیات الوعید. و تتفق کل فرق المرجئة علی أن الایمان هو المعرفة باللّه و التصدیق دون العمل، أو هو المعرفة و التصدیق و الإقرار باللسان. و کلهم تقریبا لا یجعلون العمل شرطا من شروط الایمان. هذا التعریف للایمان من شأنه أن یحکم علی الحاکم الجائر بأنه مؤمن، لا کافر کما حکمت الخوارج، و ذلک تأسیسا علی أن التصدیق بالقلب و الإقرار باللسان کافیان للحکم علی الایمان. و ما دام الحاکم- مهما اشتد ظلمه- مؤمنا، فلا یحق لأحد الخروج علیه. «و أجمعت المرجئة بأسرها أن الدار دار الایمان، و حکم أهلها الایمان، إلّا من ظهر منه خلاف الایمان» ۱۹ و یجمع المرجئة أیضا علی تأویل آیات الوعید الواردة فی القرآن الکریم علی أساس أن فیها استثناء مضمرا، أو أنها خاص وردت مورد العام. و هو مسلک تبریری یفتح الباب علی مصراعیه للمظالم و المفاسد، ما دام الایمان هو التصدیق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل، و ما دام باب الغفران مفتوحا بلا حدود و لا ضوابط، «و ما دامت لا تضر مع الایمان معصیة» ۲۰ و لا شک أن المرجئة- بهذا التحرّج و الخشیة من اتخاذ موقف صریح و واضح- یعدّون امتدادا طبیعیا لأولئک

الـذین اعتزلوا صـراع علی و طلحـة و الزبیر، و توقفوا فی الحکم علی عثمـان. ۲۱ و کـان من الطبیعی– فی مجال الصـراع الفکری– أن یقرن الخوارج بین الایمان و العمل، و أن ینکروا ما یقول المرجئـة من أن الایمان هو التصدیق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل. و من الصـعب علی الباحث أن یحدّد بدقة الفترة التی بدأ الخوارج فیها یساهمون فی الجدل الفکری، إلی جانب تحمّلهم عبء المقاومة العسـکریة. و یشـیر بعض الباحثین إلی أن الخوارج بـدءوا هـذه المساهمة فی خلافة عبد الملک بن مروان حیث مزجوا بین آرائهم فی الإمامـة و هی آراء سیاسـیة ذات صـبغة دینیـة، و بین الابحاث الدینیـة البحتـة، أو التی تبـدو کـذلک «فقالوا إن العمل بأوامر الدین من صلاة و صـیام و صدق و عدل جزء من الایمان، و لیس الایمان الاعتقاد باللّه و رسالة محمد صـلی اللّه علیه و سلم فحسب. فمن اعتقد أن لا ـ إله إلّا اللّه و أن محمـدا رسول اللّه ثم لم یعمل بما یفرضه الـدین و ارتکب الکبائر فهو کافر» ۲۲. و إذن فالصـراع السیاسی بین الخوارج و الأمویین، وازاه صـراع فکری حول الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۸ قضیتین أساسیتین، هما قضیة الإمامة، و قضیة الحکم علی مرتکب الکبیرة، أو الإمام الجائر إذا اسـتخدمنا لغة الخوارج. و المعسکران اللذان أسهما فی الحوار هما الخوارج و المرجئة. و لمّا کان المرجئـة هم ممثلو الحزب الأموی فقـد امتنعوا عن الخوض فی أحقیـة الإمامـة أو شـروطها، لأن واقع الخلفاء الأمویین و مسـلکهم العملی إزاء عامة المسـلمین اتّسم بالعسف و الجور، الأمر الذی منع مفکریهم من الخوض فی قضیة الإمامة، لأنها بکل المعاییر ستکون قضـیة خاسـرة. و بناء علی ذلک تحوّلوا بالقضیة الی خلاف فقهی حول تعریف الایمان و الکفر و علاقتهما بالعمل. و تصدّی الخوارج للرد علی هـذه النزعـة التبریریـة التی تخلّ فی النهایـة بمعاییر الثواب و العقاب، و تؤدی إلی نوع من الفوضـی الأخلاقیـة و الاجتماعیة، نتیجة لفتـح باب الغفران علی مصـراعیه. غیر أن البعـد السیاسـی لهـذه الخلافات الدینیـة لا ینبغی أن یلفتنا عن الوجه المتصل بالتقوی الدینیـة، تلـک التقوی التی جعلت کثیرا من المسـلمین– و الـذین لم یکونوا من الخوارج– لا ـ یستریحون لسـلوک کثیر من خلفـاء بنی أمیـة، هؤلاء الخلفاء الـذین قتلوا آل بیت رسول اللّه و هـدموا بیت اللّه و نبشوا القبور و مثّلوا بالجثث .. الـخ. کان أتقیاء المسـلمین إذن غیر راضـین عن أحوال الدولة، و لکنهم لم یکونوا یملکون سوی الصـمت. و بدیهی أن أفکار المرجئة «لم تکن تتفق و عاطفة أولئک الورعین الـذین لا ـ یرون فی سـیاسة وصول الأمـویین للحکم، و فی رجالا ـتهم و عمـالهم، إلّا عـدم تقوی، بل کفرا». ۲۳ و لقـد حاول الأمویون الـدفاع عن سیاسـتهم القائمـة علی العسف و الظلم، و کـان طبیعیـا أن یحـاولوا اسـتغلال التصور الـدینی– القائم علی التقوی أیضـا– الـذی یری أن کـل شـیء فی هـذا الکون إنمـا هو خاضع لإرادة اللّه و مشـیئته، تلک الإرادة الحرّة التی لا یمکن أن تحـدّ منها الإرادة الانسانیـة. حاول الأمویون أن یسـتغلوا هذا التصور لتثبیت دعائم سـلطانهم علی أساس دینی مکین. و لمّا کان من الصـعب علی وجدان المسلم التقی أن یحدّ من قدرة اللّه و إرادته، و أن یضع الإرادة الانسانیة کمقابل للإرادة الإلهیة فقد کان من الطبیعی أن یتلقی العلماء المسـلمون الردّ علی ذلک من علماء الکلام أو اللاهوت المسـیحیین «فدمشق المرکز العقلی للاسـلام فی عصر الخلافة الأمویة، کانت فی الوقت نفسه مرکز التفکیر النظری فی القـدر، و فی المـذهب الجبری أیضا، و من هناک انتشـر هذا التفکیر سـریعا فی میدان أکثر اتساعـا» ۲۴. و لقـد کـان من الطـبیعی أن یکـون للموالی فی هـذا الصـراع الفکری، و فی التـأثّر بالأفکـار اللاهوتیـة المسـیحیة أو الیهودیـة دور لیس للعرب الخلّص بحکم ثقـافتهم الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۹ المزدوجة أولا، و بحکم المکانة التی وضـعتهم فیها الدولـة الأمویة بسـبب طبیعتها العربیة لا الاسـلامیة. و کان من الطبیعی ان یمثّل الموالی قطاعا کبیرا من قطاعات الثورة ضد الحکم الأموی، و من ثمّ انضـموا للأحزاب المناوئة لهذا الحکم و التی کانت تمنحهم حقوقا مساویة لحقوق العرب الخلّص تحت رایة التعالیم الاسـلامیة «و قـد سـبق الخوارج إلی ذلـک، فقبلوا الموالی فی جماعتهم و فی جیشـهم، و جعلوهم علی قـدم المساواة مع العرب. و قد ترسّم الشـیعة خطی الخوارج فی ذلـک و نجحوا أکثر منهم بکثیر» ۲۵. و یبـدو أن إعلان مقولـة «الجبر» کنوع من التبریر الدینی، کان القصد منه أن توحی إلی أتقیاء المسلمین «أن اللّه قد حکم أزلا ان تصل هذه الأسرة إلی الحکم و أن ما یعملون لیس إلا أثرا أو نتیجة لقـدر إلهی محکم» ۲۶ و لـذلک وقف خلفاء بنی أمیـة موقفا غایـة فی العنف من أولئک المفکرین الأوائل الـذین قالوا بحریـة الإرادة الانسانیـة و بمسـئولیة الانسان عن فعله. فالخلیفـة عبد الملک بن مروان لم یتورع عن قتل معبد الجهنی (ت ۸۰ ه) و لم یتورع خالـد بن

عبد اللّه القسرى أن يذبح الجعد بن درهم (ت ۱۲۰ ه) أسفل المنبر بعد صلاة العيد. و كلاهما ذهب إلى «القول بالقدر و إنكار إضافة الخير و الشر إلى القدر» ۲۷ أما غيلان الدمشقى (ت ۹۹ ه) فقد قتله هشام بن عبد الملك أيضا. و تنسب المصادر إلى معبد الجهنى أنه أخذ فكرته فى القدر عن معلّم نصرانى لا تتفق فى تحديد اسمه ۲۸، أما الجعد بن درهم فقد «كان يقيم بدمشق إذ كانت له دار بالقرب من القلاسين إلى جانب الكنيسة» ۲۹. و جدير بالذكر أن الجعد بن درهم كان مؤدّبا لمروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية، و ذلك أيام كان واليا على الجزيرة و قبل أن يتولى الخلافة و فى هذا دلالة على ثقافته و سمعته الطيبة. و لقد كان من الطبيعى أن ترتبط مقولة «التوحيد» و نفى مشابهة اللّه للبشر بمقولة «العدل» و مسئولية الانسان عن أفعاله منذ البداية، و ذلك رغم التعارض الظاهرى بينهما. و يبدو هذا التعارض فى توهّم أن القول بحرية الإرادة الانسانية يعنى الحدّ من حرية الإرادة الالهية، أو التعارض معها على الأقل. و لقد كان الوجدان المسلم أقرب إلى التسليم بحرية الإرادة الالهية حرية مطلقة، و باعتبار الارادة الانسانية محكومة بإرادة اللّه القادر على كل شيء و خاضعة لها. و بدت أفكار معبد الجهنى و الجعد بن درهم و غيلان الدمشقى غريبة على التفكير الدينى حتى «تبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد اللّه بن عمر، و جابر ابن عبد اللّه، و أبى هريرة، و ابن عباس،؛ و أنس بن مالك، و عبد اللّه بن أبى أوفى، الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۰ و عقبة بن عامر الجهنى و أقرانهم» ۳۰. لكن هذا التعارض الظاهرى بين «العدل» و «التوحيد» لم يكن قائما فى ذهن مؤسسيه الأوائل، على أساس أن الواقع الاجتماعى و السياسى الذى حاول تبرير قبحه برفع مقولة «الجبر» كان، بالتالى، ينسب كل مظاهر الظلم و الشر إلى الإرادة الالهية باعتبارها هى الإرادة النافذة. و ثمة حادثة لها دلالتها فى هذا الصدد بصرف النظر عن الصدق الحرفى لوقائعها. و ليس من قبيل الصدفة ان تقع هذه الواقعة فى عهد عبد الملك بن مروان أيضا، إذ يروى أنه لمّا قتل عمرو بن سعيد «أمر برمى رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون أمام القصر عودته، كما أمر باعلامهم أن «أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق و الأمر النافذ» ۳۱ و معنى ذلك أن كل مظالم بنى أمية كانت تنسب- تحت مقولة الجبر- إلى الإرادة الالهية. و كان على الذين يحملون لواء المعارضة، بعد أن أعلنوا مقولة «الاختيار» ضد «الجبر» أن ينفوا عن اللّه إرادة الظلم و القتل و العسف. هذا النفى كان من شأنه أن يؤدى إلى التفرقة بين الصفة الانسانية و الصفة الإلهية، و إلى نفى مشابهة اللّه للبشر ذاتا و فعلا، ما دام البشر- بإرادتهم المختارة- هم الذين يفعلون الشر. و من المؤسف أن أقوال هؤلاء المفكرين الاوائل فى حرية الإرادة و التوحيد لم تصلنا مفصلة باستثناء إنكار الجعد بن درهم أن يكون اللّه متكلّما و قوله بخلق القرآن، و هما القولان اللذان تجعلهما المصادر سببا لذبحه. أمّا غيلان الدمشقى فقد ذهب إلى جانب قوله «بالقدر خيره و شره من العبد فى الإمامة أنها تصلح فى غير قريش و كل من كان قائما بالكتاب و السنة كان مستحقا لها، و أنها لا تثبت إلّا بإجماع الأمّة» ۳۲ و هو قول يضعه فى معسكر الخوارج و يخرجه من معسكر المرجئة الذى يضعه فيه مؤرخو المقالات كالأشعرى و البغدادى و الشهرستانى. و لكن علينا أن نلاحظ أن الإرجاء لم يثبت على أفكاره السلبية التبريرية فى أوائل العصر الأموى، و إنما تحوّل بحكم عوامل كثيرة، من أهمها العنف الذى واجه به الأمويون كل مخالف فى الرأى، ثم سوء معاملة الموالى، و جلّ مفكرى المرجئة المتأخرين من الموالى. كل ذلك جعل أفكار المرجئة تتطور من السلبية إلى الايجابية، بل جعل المرجئة أنفسهم يشاركون فى الثورة على بنى أمية. و يقابلنا أول تقسيم لفرق المرجئة عند البغدادى حيث يقول «و المرجئة ثلاثة أصناف. صنف منهم قال بالإرجاء فى الايمان و بالقدر على مذاهب القدرية المعتزلة، كغيلان و أبى شمر، و محمد بن شبيب البصرى ... و صنف منهم قالوا بالإرجاء فى الايمان، و بالجبر فى الأعمال على مذهب جهم بن صفوان، فهم إذا من جملة الجهمية، و الصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية و القدرية» ۳۳ أما الشهرستانى فإنه يضيف فرقة رابعة يطلق الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۱ عليها «مرجئة الخوارج» ۳۴ و لعل فى ذلك ما يؤكّد ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن المرجئة حاولوا «تثوير» عقائدهم» «إذ تأثّرت بآراء الخوارج و الشيعة فى الثورة على الظلم، كما تبنّت بعض مبادئ القدرية فى الحرية الانسانية» ۳۵. و لقد يبدو فى الجمع بين آراء القدرية أو الشيعة أو الخوارج و بين القول بالإرجاء نوع من التناقض. فالإرجاء أو التوقف عن الحكم على الحاكم الجائر أو مرتكب الكبيرة يعنى السلبية إزاء معطيات الواقع اليومية، كما أنه

یتناقض مع الخروج و حمل السیف و هو ما فعله جهم بن صفوان (ت ۱۲۸ ه) حیث کان فی صفوف الحارث بن سریج الذی خرج علی هشام بن عبد الملک لأنه «فاجأ ... الموالی بضریبة خراجیة لا قبل لهم باحتمالها» ۳۶. و یبدو التناقض أشد مع جهم ابن صفوان بالذات لأنه جبری إلی جانب أنه مرجئ. و لکن هذا التناقض تخف حدته إذا نظرنا لثورة جهم و فکره فی ظل السیاسة المالیة و الضرائبیة إزاء الموالی فی العصر الأموی. و إذا استثنینا عصر عمر بن عبد العزیز من الخلفاء الأمویین، وجدنا سیاستهم تتسم بالاستغلال. فقد ألغی الحجاج- والی عبد الملک بن مروان- رفع الجزیة عمّن یدخل الاسلام من أهل الذمّة، و وضع بذلک مبدأ خطیرا یتناقض مع نصوص الاسلام الصریحة و ذلک تلافیا للنقص فی بیت المال. و کان من شأن هذا القرار أن یثیر ثائرة الموالی المسلمین، الذین رفع عنهم الاسلام هذا القید المادی. فإذا أضفنا إلی ذلک سوء معاملة الموالی بشکل عام، و اعتبارهم مواطنین من الدرجة الثانیة «لم یصلوا إلی التمتع بالحقوق المدنیة للمواطنین و لا بالحقوق الحربیة و مزایاها المادیة، فاعتبروا موالی للقبائل العربیة، و لم تتسع لهم الدولة الثیوقراطیة إلّا علی هذه الصورة، أعنی صورة التبعیة للقبائل العربیة» ۳۷ إذا وضعنا فی اعتبارنا کل ذلک، نجد من الطبیعی أن یشترک جهم بن صفوان فی ثورة الحارث بن سریج و هی ثورة کانت موجهة أصلا ضد هشام بن عبد الملک الذی فرض علی الموالی ضرائب جدیدة لا قبل لهم باحتمالها. و کان عمر بن عبد العزیز قبل ذلک قد رفع عنهم الجزیة و عاملهم معاملة المسلمین العرب بکل حقوقهم و واجباتهم. و لیس من الطبیعی أن یتحوّل جهم بن صفوان من التبریر إلی الثورة دون أن تتطور أفکاره. و مع ذلک فالمصادر التی بین أیدینا تکتفی بذکر المقالات کاملة دون بیان لتطورها عند نفس المفکر أو عند اتباعه الأمر الذی یجعلنا نظلّ فی مجال التخمینات و الافتراضات. و یفترض محمد عمارة أن جهم بن صفوان نقم علی الأمویین «موقفهم الذی یرفض الاعتراف باسلام الموالی من أهل فارس و خراسان، بحجة أن اسلامهم غیر خالص للّه» و یضیف «فالجهمیة کالأمویین کانوا جبریة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲ مرجئة و إن کان الخلاف بینهما قد کان فی حقل الإرجاء، و علی من یستفید من هذا الإرجاء ... الحکام الأمویون؟ أم الجماهیر التی أسلمت من موالی فارس و خراسان؟» ۳۸ و إذا کان هذا الافتراض- علی وجاهته- قد فسّر إرجاء جهم، فإنه لم یفسّر جبریته، و من ثمّ یحتاج ذلک إلی افتراض آخر ذی شقین: الشق الأول یکمن فی الروح العدائیة التی قوبل بها القول بالقدر عند معبد الجهنی و الجعد بن درهم و غیلان الدمشقی من جانب الخلفاء الأمویین و أتقیاء المسلمین معا، أمّا الشق الثانی فیکمن فی ذلک التعارض القائم بین القول بالقدر و التوحید المطلق. و إذا استعرضنا أقوال جهم فی الجبر و التوحید فسنلحظ علی الفور أنه أوقع نفسه فی التناقض الذی لا یمکن حلّه إلّا عن طریق القول بالجبر. و التوحید- عند جهم- هو نفی مشابهة اللّه للأشیاء «لا أقول أن اللّه سبحانه شیء لأن ذلک تشبیه له بالأشیاء» ۳۹ «و امتنع عن وصف اللّه تعالی بأنه شیء أو حی أو عالم أو مرید، و قال: لا أصفه بوصف یجوز إطلاقه علی غیره کشیء، و موجود، و حی، و عالم، و مرید، و نحو ذلک. و وصفه بأنه قادر، و موجد، و فاعل، و خالق، و محیی، و ممیت. لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده، و قال بحدوث کلام اللّه تعالی کما قالت القدریة، و لم یسم اللّه متکلما به» ۴۰ و هذا الفصل الکامل بین صفات اللّه و صفات غیره بحیث لا یقع بینهما وصف مشترک یطلق علی کلیهما، هو الذی أدّی بجهم- لکی یکون مخلصا لمبادئه- إلی القول بالجبر. فکل الصفات التی أحسّ جهم أنها تطلق علی الانسان- أو الاشیاء- نفی أن تطلق علی اللّه. و فی مقابل ذلک فقد وصف جهم اللّه بصفات نفی أن تطلق علی الانسان و منها الوصف بأنه قادر. و نفی القدرة عن الانسان، و جعلها من صفات اللّه أدّت بجهم إلی أن یقول «أنه لا فعل لأحد فی الحقیقة إلّا اللّه وحده، و أنه هو الفاعل، و أن الناس انما تنسب الیهم أفعالهم علی المجاز، کما یقال: تحرکت الشجرة، و دار الفلک، و زالت الشمس، و إنما فعل ذلک بالشجرة و الفلک و الشمس اللّه- سبحانه- إلّا أنه خلق للانسان قوة کان بها الفعل، و خلق له إرادة للفعل و اختیارا له منفردا بذلک، کما خلق له طولا کان به طویلا، و لونا کان به متلونا» ۴۱. القول بالجبر إذن عند جهم هو محاولة لتأکید التوحید و تثبیته، و علینا أن نلاحظ- إن صحّت روایة الأشعری السابقة- أنه جبر لا ینفی فعالیة الانسان نفیا کاملا کجبر الامویین، فللانسان قوة و إرادة، و لکنهما مخلوقتان للّه، بمعنی أنهما خاضعتان للمشیئة الالهیة التی لا یندّ شیء فی العالم عن قدرتها. و الدلیل علی ذلک ما یرویه الأشعری أیضا من أن جهما

کان «ینتحل الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر» ۴۲ و هو اتجاه یقرّبه من الخوارج الذین کان هذا المبدأ من أهم مبادئهم بعد الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳ رأیهم فی الإمامة و محاربة الإمام الجائر. إذا کان المرجئة قد تطوّرت أفکارهم و مبادئهم مع ازدیاد الضغط الأموی ضد الثوار و الموالی حتی أنهم التقوا مع الخوارج فی بعض أفکارهم الثوریة، خصوصا رأیهم فی الإمامة الذی عبّر عنه غیلان الدمشقی و الذی أشرنا له سالفا، فإنهم من جانب آخر قد اقتربوا من الشیعة فی قولهم بالمهدی المنتظر، فیروی عن الحارث بن سریج، الذی حارب جهم بن صفوان فی صفة و کان متحدّثا باسمه فی المفاوضات بینه و بین سلم بن أحوز أنه کان «یزعم أنه المهدی الذی أرسله اللّه لتخلیص المضطهدین و الأخذ بناصر المظلومین حتی انضم إلیه فی ثورته هذه أنصار من العرب، و سرعان ما استولی علی المدن الواقعة علی ضفاف نهر سیجون» ۴۳ غیر أن أفکار الشیعة تحتاج لوقفة هادئة. (۳) أشرنا إلی دور عبد اللّه بن سبأ فی الثورة علی عثمان و فی الدعوة لعلی فی الکوفة و البصرة و مصر. و یبدو أن عداء عبد اللّه بن سبأ لمسلک معاویة فی الشام کان وراء ثورته علی عثمان، فقد کان یقول لأبی ذر الغفاری «یا أبا ذر أ لا تعجب إلی معاویة یقول المال مال اللّه؟ ألا أن کل شیء للّه، کأنه یرید أن یحتجنه دون المسلمین، و یمحو اسم المسلمین» ۴۴. و قد ذهب عبد اللّه بن سبأ- متأثرا فی ذلک بمعتقداته الیهودیة- إلی القول بوصایة علی فی أول الأمر، و برجعة الرسول صلی اللّه علیه و سلم و قال فی ذلک «إنی لأعجب ممن یقول برجعة عیسی و لا یقول برجعة محمد» و قد قال اللّه عزّ و جلّ إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعادٍ (سورة القصص ۲۸: ۸۵)» ۴۵. و تطوّرت أفکار ابن سبأ مع تطور الفتنة، ففی البدایة «زعم أنه کان نبیا، ثم غلا فیه حتی زعم أنه إله، و دعا إلی ذلک قوما من غواة الکوفة ... و خاف (علی) إختلاف أصحابه علیه، فنفی ابن سبأ إلی ساباط المدائن، فلمّا قتل علی رضی اللّه عنه زعم ابن سبأ أن المقتول لم یکن علیا، و إنما کان شیطانا تصور للناس فی صورة علی و أن علیا صعد إلی السماء کما صعد إلیها عیسی بن مریم علیه السلام، و قال: کذبت الیهود و النصاری فی دعواها قتل عیسی کذلک کذبت النواصب و الخوارج فی دعواها قتل علی، و إنما رأت الیهود و النصاری شخصا مصلوبا شبهوه بعیسی، و کذلک القائلون بقتل علی رأوا قتیلا یشبه علیا فظنوا أنه علی، و علی قد صعد إلی السماء، و أنه سینزل إلی الدنیا و ینتقم من أعدائه، و زعم بعض السبئیة أن علیا فی السحاب و أن الرعد صوته، و البرق سوطه، و من سمع من هؤلاء صوت الرعد الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۴ قال: علیک السلام یا أمیر المؤمنین. و قد روی عن عامر بن شراحیل الشعبی أن ابن سبأ قیل له: ان علیا قد قتل، فقال: إن جئتمونا بدماغه فی صرّة لم نصدّق بموته، لا یموت حتی ینزل من السماء، و یملک الأرض بحذافیرها» ۴۶. و إذا حاولنا أن نعید ترتیب هذه الوقائع فی نسق تاریخی، فمن السهل أن نقدّر أن فکر عبد اللّه بن سبأ قد مرّ بثلاث مراحل. المرحلة الأولی هی فکره إبّان الثورة علی عثمان و الدعوة لعلی حیث قال بوصایة علی للرسول صلی اللّه علیه و سلم مثلما کان یوشع ابن نون وصیا لموسی علیه السلام، و لیس ببعید أن یکون عبد اللّه بن سبأ قد ذهب فی هذه المرحلة إلی رجعة النبی قیاسا علی ایمان المؤمنین برجعة عیسی علیه السلام مستدلّا بالآیة التی أوردناها. أمّا المرحلة الثانیة فهی مرحلة الصراع الذی خاضه علی ضد طلحة و الزبیر أولا، ثم معاویة ثانیا، و الخوارج ثالثا. فی هذه المرحلة لا یستبعد أن یکون عبد اللّه بن سبأ قد رفع علیا إلی مرتبة النبوة و ذلک لتأکید حقه فی الخلافة خصوصا بعد مهزلة التحکیم المشهورة. و تأتی المرحلة الثالثة بعد قتل علی علی ید عبد الرحمن بن ملجم، فذهب ابن سبأ إلی وجود جزء إلهی فی علی رضی اللّه عنه، و أنه لم یمت، و أنه سیعود لیملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، و سیملک الأرض و ینتقم من أعدائه. و هذا الترتیب یستبعد أن یکون عبد اللّه ابن سبأ قد ادّعی کل هذه الشناعات فی حیاة علی، إذ لیس من المعقول أن یکتفی علی بنفیه إلی المدائن علی حین حرق قوما من أتباعه. و ما یورده البغدادی فی هذا الصدد لا یکاد یتفق مع شخصیة علی التی لا تعرف هوادة فیما یتصل بالدین. یقول «فنهاه ابن عباس عن ذلک (یعنی عن قتل ابن سبأ) و قال له: إن قتلته اختلف علیک أصحابک، و أنت عازم علی العود إلی قتال أهل الشام، و تحتاج إلی مداراة أصحابک» ۴۷ و لا أظنّ أن سوء الحال کان قد بلغ بعلی رضی اللّه عنه مبلغا یجعله یتجاوز عن مثل هذا التخریب العقائدی فی الدین. و لو کان علی یداری أصحابه لتاب من قبوله التحکیم لکی یرضی الخوارج و هم القوة التی لم یکن یستهان بها قوة و عددا و شجاعة و الذین أدّی انشقاقهم علیه

إلی التعجیل بانتصار معاویة. و لا شک أن هذه الأفکار علی ما فیها من بعد عن الاسلام، کانت محاولة لرفع الروح المعنویة للشیعة، و دفعهم للتماسک و الاستمرار ما دام إمامهم ما یزال حیا، و ما دام باب الأمل مفتوحا و أنه سیعود- یوما ما- لیقودهم إلی النصر النهائی ضد الظلمة الجبارین. و لا ینبغی- فی نفس الوقت- أن یغیب عن الأذهان أن هذا التفسیر لنشأة الفکر الحلولی التجسیدی لا ینفی وجود المؤثّرات الیهودیة و المسیحیة، و خصوصا تلک المؤثّرات غیر المباشرة، فالعقائد المسیحیة و الیهودیة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۵ موجودة فی الجزیرة العربیة، و فی المدینة خصوصا، منذ فترة باکرة و قبل البعثة النبویة «فعند الیهود و النصاری أن النبی ایلیا قد رفع إلی السماء، و أنه لا بدّ أن یعود إلی الأرض فی آخر الزمان لإقامة دعائم الحق و العدل، و لا شک أن ایلیا هو الانموذج الأول لأئمة الشیعة المختفین الغائبین، الذین یحیون لا یراهم أحد، و الذین سیعودون یوما کمهدیین منقذین للعالم» ۴۸ و إذا کنا لا ننکر التأثیر غیر المباشر للفکر الیهودی أو المسیحی، و نربطه بواقع المجتمع الاسلامی، فاننا لا نتقبل ببساطة تلک الفکرة الساذجة التی تری فی هذه الأفکار محاولة مقصودة لهدم الاسلام من الداخل عن طریق اعتناقه و تخریبه بعقائد أجنبیة «فالحرکة العلویة نشأت فی أرض عربیة بحتة و لم تمتد إلی العناصر الاسلامیة غیر السامیة إلّا خلال ثورة المختار، بل إن قواعد نظریة الإمامة، و الفکرة الثیوقراطیة المناهضة لنظریة الحکم الدنیویة، و کذا الفکرة المهدیة التی أدّت إلیها نظریة الإمامة و التی تجلّت معالمها فی الاعتقاد بالرجعة ینبغی ان نرجعها کلها، کما رأینا، إلی المؤثرات الیهودیة و المسیحیة. کما أن الإغراق فی تألیه علی، الذی صاغه فی مبدأ الأمر عبد اللّه بن سبأ، حدث فی بیئة سامیة عذراء لم تکن قد تسربت إلیها بعد الأفکار الآریة، و انضم لهذه الحرکة فی بدء قیامها جموع غفیرة من العرب، حتی أن أول الواضعین لجزء من مبادئ التجسیم و الحلول قوم لا شک أنهم من الجنس العربی الصمیم» ۴۹ و یؤکّد ابن خلدون فکرة التأثیر غیر المباشر حین یقول «و أهل التوراة الذین بین العرب یومئذ بادیة مثلهم. و لا یعرفون من ذلک. (یعنی من بدء الخلیقة و أسرار الوجود) إلّا ما تعرفه العامة من أهل الکتاب» ۵۰. و لا شک أن النزعة التجسیدیة و التشبیهیة کانت کامنة فی نفوس بعض العرب الذین کانوا ما یزالون قریبی عهد بالجاهلیة، و کان الانتماء لعلی بن أبی طالب باعتباره ابن عم رسول اللّه و زوج ابنته و أقربهم إلیه یعبّر عن عاطفة دینیة عمیقة خصوصا فی ظروف تعرّض فیها المجتمع الاسلامی لمحنة التمزق الداخلی. و لم یکن معاویة- بکل تاریخ أسرته فی محاربة الاسلام- بالذی یستطیع أن یجمع حوله قلوب المسلمین و إن استطاع أن یشتری سیوفهم. بعد انتهاء الصراع لصالح الحزب الأموی، و استسلام الحسن بن علی له فیما سمی بعام الجماعة علی شرط أن یجعل الأمر بعده شوری للمسلمین، سکن الشیعة لبعض الوقت حتی بدأ معاویة یأخذ البیعة لابنه یزید. و مع خلافة یزید کان واضحا أن الدولة الدینیة تتحوّل إلی ملک کسروی وراثی. و إذا أضفنا إلی ذلک الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶ السیرة الخاصة لیزید، و التی لم تکن مقبولة من أی مسلم تقی، أدرکنا أن خروج الشیعة کان ضرورة حتمیة للدفاع عن مصالحهم من جهة، و لإقامة حکم الاسلام من جهة أخری. و بعد فشل ثورة الحسین و ارتکاب الأمویین لمذبحة کربلاء، ثار عبد اللّه بن الزبیر باعتباره ممثلا للقوی التی سبق أن ناهضت علی بن أبی طالب فی موقعة الجمل. و مع ثورة عبد اللّه بن الزبیر حاول أن یستعین بالخوارج، و لکنهم حاولوا امتحانه عن طریق سؤاله عن رأیه فی عثمان، و حین وجدوه مخالفا لهم حیث قال: «أشهدکم و من حضرنی أنی ولی لابن عفان و عدو لأعدائه» ۵۱ لم یساعدوه، و کان ذلک فی عصر عبد الملک بن مروان. و علی الجانب الثانی حاول عبد اللّه بن الزبیر أن یستعین بمحمد بن الحنفیة علی حرب الأمویین، و لکنه رفض. ۵۲ و لعل فی هذه الواقعة دلالة علی بدایة الإحساس بضرورة التجمّع و التوحّد فی وجه العدو المشترک. و من ناحیة أخری یؤکّد ذلک أن الخلاف حول الحکم علی المتحاربین فی الفتنة ظلّ هو جذر الخلاف بین الفرق المختلفة، و هو خلاف لسنا بحاجة إلی تأکید نشأته علی ید الخوارج بعد التحکیم. الذی نرید التأکید علیه هنا هو أن الشیعة رفعوا فکرة الدولة الدینیة و الإمام المقدّس فی مواجهة الدولة الدنیویة التی أسسها الأمویون، و کان للضربات المتلاحقة التی وجهها الأمویون ضدهم، تلک الضربات التی بلغت قمتها المأساویة فی التمثیل بسبط الرسول بکربلاء، أثرها فی تأکید فکرة المهدی المنتظر الذی ألحّ الشیعة علی قداسته «و هکذا غلب الجانب الدینی فی التشیع علی الجانب السیاسی و تقدّم علیه، و وجد الشیعة فی أقدم دولة

ناوءوها و هی دولة الأمویین، الفرصة الأولی فی أن یتجهوا فی حرکتهم اتجاها دینیا، و کان مسلک الأمویین دائما- إذا ترکنا جانبا مسألة الحق الشرعی فی الخلافة- عنوانا للمخازی و الفضائح فی نظر الأتقیاء، لأنهم کانوا یضعون نصب أعینهم المصلحة الدنیویة للحکومة الاسلامیة و یجعلونها فی المحل الأول، بینما رأی الأتقیاء تغلیب المصلحة الدینیة» ۵۳ و إذا کان الشیعة قد انقسموا إلی ثلاث فرق رئیسیة تندرج تحت کل منها فروع کثیرة، فإن الفرق الثلاث و هی الغالیة و الإمامیة و الزیدیة تتفق فی امامة علی و أحقیته للخلافة. و یعتبر عبد اللّه بن سبأ مؤسس «الغالیة» لأنه غالی فی علی حتی جعله إلها، أما مؤسس الامامیة فهو المختار بن عبید «الذی خرج و طالب بدم الحسین بن علی و دعا إلی محمد بن الحنفیة» ۵۴ عام ۶۶ ه فی عهد عبد الملک بن مروان. و کان محمد بن الحنفیة بعد مقتل أخیه الحسین «قد اختار العزلة، فآثر الخمول علی الشهرة» ۵۵ و دون أن نتعرض لتفاصیل أفکار المختار أو «الکیسانیة» الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷ کما یسمیها کتّاب الفرق، فإن فکرة الإمامة هی الفکرة الأساسیة التی قامت علیها دعوة المختار. و واضح أن دعوة المختار کانت أول انشقاق فی صفوف الشیعة و ذلک عن طریق الدعوة لمحمد بن الحنفیة، و کانت الإمامة قبل ذلک مقصورة علی أولاد علی من فاطمة و هما الحسن و الحسین و أعقابهما. و علی ید المختار نمت فکرة عصمة الإمام و انفراده بعلم تأویل الشریعة، و اختفائه و رجعته. و الفارق بین السبئیة و الکیسانیة یکمن فی أن السبئیة یعتبرون إمامهم شخصا مقدسا بطبیعته، أما الکیسانیة فیعتبرونه رجلا رفیع المقام محیطا بعلوم ما وراء الطبیعة. و بصرف النظر عما تحکیه کتب المقالات من استنکار ابن الحنفیة لمثل هذه الافکار، فإن الذی یهمنا هو بیان تطور فکرة الامامة لتلائم طبیعة الظروف المتغیرة فی الدولة الاسلامیة. و الذی لا شک فیه أن المختار نجح فی اثارة القلق فی أرجاء الدولة الأمویة. و لو استطاع مع ابن الزبیر أن یکوّنا جبهة واحدة مع الخوارج، لکان للتاریخ قول آخر، و لکن اختلاف مصالح القوی کان کفیلا بأن یفرّق بینها. أمّا الفرقة الثالثة من فرق الشیعة فهی الزیدیة و هم ینتسبون إلی زید بن علی زین العابدین «و کان زید بن علی بویع له بالکوفة فی أیام هشام بن عبد الملک و کان أمیر الکوفة یوسف بن عمر الثقفی، و کان زید بن علی یفضّل علی بن أبی طالب علی سائر أصحاب رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم، و یتولی أبا بکر و عمر، و یری الخروج علی أئمة الجور، فلمّا ظهر فی الکوفة فی أصحابه الذین بایعوه سمع من بعضهم الطعن علی أبی بکر و عمر، فأنکر ذلک علی من سمعه منه، فتفرّق عنه الذین بایعوه» ۵۶ و سنتعرض بعد قلیل لفکر الشیعة الزیدیة و مدی اتفاقه مع فکر المعتزلة فی کثیر من المبادئ و التفاصیل باستثناء فکرة النص علی إمامة علی. و الذی یهمنا الآن أن نلمح الطابع الواقعی لفکر الشیعة الزیدیة، و هو طابع تخفف کثیرا من غلواء السبئیة و الکیسانیة، و کذلک من غلواء الخوارج فی تکفیر عثمان و علی بعد أن قبل التحکیم. و فی خلاف زید بن علی مع أصحابه فی تکفیر أبی بکر و عمر ما یؤکّد لنا مرة ثانیة أن الخلاف حول الحکم علی الائمة و الخلفاء ظلّ خلافا أساسیا یفرّق بین الاتجاهات المختلفة حتی داخل حزب واحد کالشیعة. (۴) یعدّ عصر عبد الملک بن مروان (۶۵- ۸۶ ه) عصر العواصف التی ملأت کل مدة خلافته تقریبا ۵۷ فهو الذی قتل عمرو بن سعید- کما سبقت الاشارة- و ألقی بجثته إلی اتباعه زاعما أنه قتله بقضاء اللّه السابق. و هو الذی قتل معبدا الجهنی (۸۰ ه) أول من قال بالقدر. و هو الذی فرض ضرائب جدیدة علی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۸ الموالی أثقلت کواهلهم حتی خرج علیه الحارث بن سریج. و هو الذی ولّی الحجاج بن یوسف الثقفی الذی قال عنه الحسن البصری «ما زال النفاق مقموعا حتی عمم هذا عمامة و قلّد سیفا» ۵۸ هذا کله إلی جانب العصبیات القبلیة التی أسهب المؤرخون فی وصفها. و إذا کان یعدّ بحق «المؤسس الثانی للدولة الأمویة» ۵۹، فإنه من جانب آخر یعدّ مؤصل العداوة الأصیلة ضد الدولة الأمویة. و یحسّ الباحث أن هذا العصر قد شهد تحولا فی مشاعر أولئک المسلمین الأتقیاء الذین تعایشوا- بحکم الأمر الواقع- مع خلفاء بنی أمیة. و إذا کان القول بالقدر و بمسئولیة الانسان و حریته فی الاختیار، لم یجد صدی فی قلوب أولئک الأتقیاء الذین یمیلون فی الغالب إلی التسلیم بقدرة اللّه القاهرة، فإن تستّر الأمویین وراء القول بالجبر کان کفیلا- مع ازدیاد جرائمهم- برفع الغشاوة عن هذه العیون المؤمنة لتدرک المغزی السیاسی لهذه الدعوی. و لا شک أن المؤمن العمیق الایمان، و حتی الزاهد الورع، یؤمن ایمانا عمیقا بالثواب و العقاب، و أنهما یکونان حسب العمل، فالثواب هو جزاء العمل الخیّر، و العقاب جزاء العمل الشریر و یستطیع

المؤمن الورع أن يجمع– دون أدنى تعارض– بين ايمانه هذا، و بين الايمان بقدرة اللّه القاهرة و إرادته الشاملة التى لا يمكن لإرادة الانسان أن تتصدى لها أو تخالفها. و لذلك من السهل أن نفسّر كراهية الصحابة المتأخرين للقول بالقدر و نفورهم من قائله على أساس أنهم– دون ادراك لمغزاه السياسى– اعتبروه دعوة مناقضة للايمان الكامل. و من ناحية أخرى فإن القول بالقدر– كما سبقت الاشارة– كان يحمل فى طيّاته رائحة الفكر المسيحى الذى كان شائعا فى دمشق، و هذا من شأنه أن يؤدّى إلى نفور المسلم الورع. و لكن هذا النفور و لم يدم طويلا، إذ سرعان ما كشفت سياسة الخلفاء الأمويين عن طابعها اللادينى، و بذلك فقدت صمت هؤلاء المتدينين الورعين و استسلامهم للأمر الواقع، كما فقدت أيضا توقف المرجئة و تبريريتهم حتى تحول بعضهم إلى مشاكرين فى الخروج على خلفائها كما رأينا فى حالة جهم بن صفوان. و إذا كانت المصادر الاعتزالية و الشيعية ترد القول بالقدر إلى على بن أبى طالب، و تربطه على لسانه بالوعد و الوعيد، على أساس أن نفى قدرة الانسان و اختياره تؤدى إلى إبطال الثواب و العقاب، و سقوط الوعد و الوعيد ۶۰، فإن ذلك يعدّ– فى نظر الباحث– محاولة لتأصيل هذا الفكر و رده إلى الإمام الأول عند الشيعة، أو إلى صحابى جليل القدر عند المعتزلة. و قد يكون على بن أبى طالب قد واجه هذا السؤال فى عصره، و قد يكون قد أجاب عليه مثبتا مسئولية الانسان عن الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۹ فعله، لكن هذا الربط بين القول بالقدر و الوعد و الوعيد و الثواب و العقاب هو بلا شك من اجتهاد المعتزلة و الشيعة و الزيدية. و واضح من هذه الرواية أن المعتزلة و الشيعة معا يحاولون أن يلصقوا بخصومهم– على لسان على– ما اتهموهم به من تهمة القدرية، و من ثمّ يجعلون عليا يقول عن منكرى القدر «تلك مقالة عبدة الأوثان، و حزب الشيطان، و خصماء الرحمن و شهداء زور، و قدرية هذه الأمة و مجوسها» ۶۱ و أقرب الشخصيات التى يمكن اعتبارها أساس نشأة الاعتزال هو الحسن البصرى (ت ۱۱۰ ه) أستاذ كل من واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد مؤسسى المذهب الاعتزالى باتفاق المصادر القديمة. و ينتمى الحسن البصرى من حيث أصوله الاجتماعية إلى قطاع الموالى، فهو من «أهل ميسان» مولى لبعض الأنصار، «و كان اسم أمه خيره، مملوكة لأم سلمة زوج النبى صلى اللّه عليه و آله» ۶۲. و من الطبيعى أن يكون الحسن– بكل تقواه و ورعه– ناقما على بنى أمية مظالمهم. و لقد بلغت سطوة الأمويين على العراق أشدها فى عصر عبد الملك بن موران حين ولّى الحجاج بن يوسف عليها بعد أن قضى على ثورة ابن الزبير و هدم الكعبة. و لا شك أن مشاعر المسلمين قد استاءت إزاء هذا الاعتداء على الكعبة و مهبط الوحى، غير أنهم كانوا يتّقون سطوة الحجاج. و لم يكن الحجاج يعرف أقدار الأتقياء، فقد أراد أن يقتل الحسن لقول قاله فى غيبته، و ما أكثر أقوال الحسن فى الحجاج، «و أمر بالنطع و السيف فأحضرا، و وجه إليه، فلمّا دنا الحسن من الباب، حرّك شفتيه و الحاجب ينظر إليه، فلمّا دخل قال له الحجاج: هاهنا، و أجلسه قريبا من فرشه، و قال له: ما تقول فى على و عثمان؟ قال: أقول قول من هو خير منى عند من هو شر منك قال موسى عليه السلام لفرعون إذ قال له: فَما بالُ الْقُرُونِ الْأُولى قالَ عِلْمُها عِنْدَ رَبِّى فِى كِتابٍ لا يَضِلُّ رَبِّى وَ لا يَنْسى (طه: ۵۱– ۵۲): علم على و عثمان عند اللّه تعالى» ۶۳. و لقد كان من شأن هذه القسوة فى معاملة الحسن و أمثاله– على قدرهم و ورعهم– أن تجعلهم أقرب إلى المهادنة و التقية، على الأقل فى مواجهة الحجاج و أمثاله. و إن كانوا حين يخلون إلى تلاميذهم يعلنون رأيهم بصراحة. و قد روى أن الحسن تلا يوما: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ (الاحزاب: ۷۲)، ثم قال: «إن قوما غدوا فى المطارف العتاق، و العمائم الرقاق، يطلبون الامارات و يضيعون الأمانات، يتعرضون للبلاء و هم منه فى عافية، حتى إذا أخافوا من فوقهم من أهل العفّة، و ظلموا من تحتهم من أهل الذمّة أهزلوا دينهم الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۳۰ و أسمنوا براذينهم، و وسعوا دينهم، و ضيقوا قبورهم» ۶۴. و إشارة الحسن إلى إخافة أهل العفّة، و ظلم أهل الذمّة، لها دلالتها فى تحديد طبيعة الثورة النفسية التى تعتمل فى نفس رجل من الأتقياء، يدرك الظلم و يلمس مظاهره الاجتماعية فى الاثراء على حساب الدين و فقراء المسلمين و غيرهم من أهل الأديان الأخرى. و جاء رجل يسأله يوما عن عطاء له عند بنى أمية فقال «آخذ عطائى أم أدعه حتى آخذه من حسناتهم يوم القيامة؟ فقال له: قم ويحك خذ عطاءك فإن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة» ۶۵. و معنى ذلك أن نزعة الزهد التى اشتهر بها الحسن لم تمنعه من ادراك الظلم الاجتماعى و الاقتصادى الذى يمارسه رجال الدولة الأموية ضد جماهير

المسلمين، و لم تحل بين عينيه و بين رؤية مظاهر هذا الظلم. و إذا كان عداء الأمويين السافر كان موجها ضد الخوارج و الشيعة و من حمل السلاح في وجوههم، و لم يمنع ذلك الحجاج من امتحان الحسن و سؤاله عن رأيه في على و عثمان، فقد كان من الطبيعى أن يلجأ الحسن إلى التقيّة حين يحدث عن على بن أبى طالب، رغم أنه لم يكن شيعيا. فقد صار حب على تهمة يعاقب عليها «و كان الحسن إذا أراد أن يحدث في زمن بنى أمية عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال أبو زينب» ۶۶. لم يكن من الطبيعى أن يظلّ أمثال الحسن على سلبيتهم إزاء مظاهر الظلم المتعددة أمام أعينهم. و إذا كان متأخرو الصحابة قد استشعروا كثيرا من سوء الظن بقول معبد الجهنى بالقدر، فإن تعلل الأمويين- و عبد الملك بن مروان بالذات- بالجبر تبريرا لأفعالهم و جرائمهم كان كفيلا برفع الغشاوة عن أعين هؤلاء المؤمنين الأتقياء من أمثال الحسن. و لم يتردد الحسن في تبنى القول بالقدر على مذهب معاصره معبد الجهنى. و ليس من المستبعد أن يكون الحسن قد عدل قليلا- من قول معاصره الذى ذهب إلى أن القدر خيره و شره من العبد كما تحكى عنه كتب المقالات. و لقد كان تعديل هذا القول ضرورة لا غنى عنها حتى لا يؤدى ذلك إلى نفى قدرة اللّه أو الانتقاص منها. و لمّا كان بنو أمية يرفعون القول بالجبر لتبرير معاصيهم، فإن اسناد المعاصى إلى قدرة العبد كاف في الرد عليهم دون أن يؤدى ذلك إلى الانتقاص من قدرة اللّه. لذلك كله عدّل الحسن من قول معبد و غيلان و الجعد، و قال «كل شيء بقضاء و قدر إلّا المعاصى» ۶۷ و هذه الصياغة لمبدأ القدر تنفى عن اللّه فعل الشر و تثبت قدرة العبد عليه. و من شأن هذه الصياغة للمبدإ أن تجعله مقبولا لدى أتقياء الاتجاه العقلى في التفسير، ص: ۳۱ المسلمين، لأنها رفعت عنه الحرج السابق الذى يؤدى إلى ايهام انه يتناقض مع الايمان الحق. كما أنها من جانب آخر تثبت مبدأ الثواب و العقاب الذى يعدّ ركنا أساسيا في العقيدة الدينية، ذلك المبدأ الذى يخلّ به القول بالجبر و ينفى مسئولية الانسان عن فعله. و يقول الحسن مؤكدا مبدأه و كاشفا عن مراميه «من زعم أن المعاصى من اللّه عزّ و جلّ جاء يوم القيامة مسودا وجهه، ثم قرأ: وَ يَوْمَ الْقِيامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ (الزمر: ۶۰)» ۶۸. و يشير ابن قتيبة إلى علاقته بمعبد الجهنى عرضا حين يقول: «و كان (أى الحسن) تكلّم في شيء من القدر ثم رجع عنه و كان عطاء بن يسار قاصا و يرى القدر ... فكان يأتى الحسن هو و معبد الجهنى فيسألانه و يقولان يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون الأموال و يفعلون و يقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر اللّه فقال كذب أعداء اللّه» ۶۹. و هذه العلاقة التى تجعل معبدا الجهنى يأتى ليسأل الحسن عن رأيه في القدر، تؤكّد ما نذهب إليه من تعديل الحسن لمقولة معبد. و يبدو أن الحسن- خلافا لما يزعمه ابن قتيبة- كان يتحرّج من القول بالقدر، و يبدو أن سؤال معبد له، بهذه الطريقة الاستفزازية، كان المقصود منه ضمه إلى رأيه حتى يكتسب أنصارا من كبار التابعين أمثال الحسن. و سرعان ما استجاب الحسن لرأى معبد بعد أن صاغه تلك الصياغة التى توائم بينه و بين الايمان المطلق بقدرة اللّه. و أغلب الظن أن قتل معبد على قوله كان له دخل كبير في تمسّك الحسن بقوله و المجاهرة به، بعد أن كان لا يقوله إلّا في خاصته. و قد وصلتنا عن الحسن رسالة في نفى القدر ترجع إلى عصر عبد الملك بن مروان. و ينكر الشهرستانى نسبة هذه الرسالة إلى الحسن، و ينسبها إلى واصل بن عطاء، على أساس «أن الحسن ما كان ممن يخالف السلف في أن القدر خيره و شره من اللّه تعالى» ۷۰ و هو قول ينكره ما أوردناه لابن قتيبة سالفا و هو مصدر أقدم من الشهرستانى. و من جهة أخرى فسواء نسبت الرسالة للحسن أو لواصل بن عطاء، فإن دلالتها على ما نحن بصدده تظلّ قائمة. و تبدو أهمية الرسالة فيما تثيره من اعتراض عبد الملك بن مروان، فالرسالة رد على تساؤل من عبد الملك بن مروان وجهه للحسن حول ما بلغه عنه من أنه يقول بالقدر. و لم يكن عبد الملك بن مروان بالساذج حتى يفعل بالحسن ما فعله بمعبد الجهنى، فالحسن- بزهده و ورعه و تقواه- قد يثير سخط العامة، و لذلك يلجأ عبد الملك إلى أسلوب النقاش «و قد كان أمير المؤمنين يعلم منك صلاحا في حالك، الاتجاه العقلى في التفسير، ص: ۳۲ و فضلا في دينك و دراية للفقه، و طلبا له و حرصا عليه. ثم أنكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك، و الذى به تأخذ، أ عن أحد من أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم؟ أم عن رأى رأيته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن؟ فإنّا لم نسمع في هذا الكلام مجادلا و لا ناطقا قبلك» ۷۱ و تبدو في لهجة الرسالة نبرة الضيق التى ترى تناقضا بين الصلاح و الفضل و الفقه و بين

القول بالقدر، مما يؤكّد أن انتماء الحسن إلى صف القائلين بالقدر أقلق الخليفة الأموى و دفعه لهذه التساؤلات حول أصل هذا الرأى و منشئه فى القرآن أو السنة أو آراء السلف الصالح. و لم يكن صعبا على الحسن أن يستشهد بالقرآن على صحة مذهبه، ففى القرآن آيات كثيرة تحمّل الانسان مسئولية فعله. و يلجأ الحسن إلى تأويل تلك الآيات الأخرى التى توهم بالجبر، و هذه مسألة سنتعرّض لها فى الفصل الخاص بالتأويل و المجاز. أمّا الذى نريد التركيز عليه الآن فهو لمز الحسن لمعاصريه على قولهم بالجبر «و قد أدركنا، يا أمير المؤمنين، السلف الذين عملوا بأمر اللّه، و رووا حكمته، و استنوا بسنة رسوله، صلى اللّه عليه و سلم، فكانوا لا ينكرون حقا و لا يحقون باطلا، و لا يلحقون بالرب، تبارك و تعالى إلّا ما ألحق بنفسه، و لا يحتجون إلّا بما احتج اللّه به على خلقه فى كتابه» ۷۲ ثم ينتهى إلى أنه «لمّا أحدث المحدثون الكلام فى دينهم ذكرت من كتاب اللّه خلافا لما قالوا و أحدثوا» ۷۳ و الحسن فى هذا الرد يتهم معاصريه بأنهم أحدثوا- بالقول الجبر- قولا لم يقل به أحد من السلف الصالح، و ألحقوا بالرب ما لم يلحق بنفسه من نسبة معاصيهم إليه، فكان عليه أن يتصدّى لهم، و يكشف عن زيف معتقدهم. و ننتهى من ذلك كله إلى أن القول بالقدر و بمسئولية الانسان عن فعله كان سلاحا فكريا و عقائديا ضد تستر الأمويين وراء مبدأ الجبر لتبرير أعمالهم. و قد رفع لواء هذا المبدأ مفكرون دفعوا حياتهم ثمنا له، و تحرّج متأخرو الصحابة و التابعون من القول به لما يوهمه من انتقاص للقدرة الإلهية. و ظلّ الأمر كذلك حتى عدل الحسن البصرى من صياغة هذا المبدأ بما يجعله يتلاءم مع الايمان المطلق بقدرة اللّه و مشيئته اللانهائية. و كان الذى دفع الحسن إلى ذلك هو انكشاف البعد السياسى لمقولة «الجبر» فى عهد عبد الملك ابن مروان. و يعدّ ما فعله الحسن بذلك بمثابة اعطاء شرعية دينية و فقهية لمبدأ يثير الشك فى وجدان المسلم العادى و ذلك عن طريق الاستشهاد بآيات القرآن التى تتمشى مع المبدأ، و فى نفس الوقت تأويل تلك الآيات التى يوهم نصها الحرفى مناقضة هذا المبدأ. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۳۳ (۵) سبقت الاشارة إلى أن الخلاف الذى اعتزل بسببه واصل بن عطاء (ت ۱۳۱ ه) حلقة أستاذه الحسن هو الخلاف حول مرتكب الكبيرة. و لقد رأينا فى الصفحات السابقة أن هذا الخلاف يمتد إلى بداية نشأة حركة الخوارج، و إن أطلقوا عليه «الإمام الجائر» لا «مرتكب الكبيرة». و لقد كان الخوارج واضحين و متسقين مع نزوعهم الثورى، فذهبوا إلى تكفير كل من خالفهم، و ذهبوا إلى ضرورة الخروج على الإمام الجائر و محاربته بالسيف. و لم يفرّق الخوارج بين امامهم الأول «على بن أبى طالب» و بين «معاوية بن أبى سفيان» ما داموا قد آمنوا بأن كليهما على باطل، و إن اختلفت درجة باطل كل منهما. و فى الجانب الآخر كان المرجئة يحكمون على «مرتكب الكبيرة» بالايمان و ذلك تأسيسا على تعريفهم للايمان الذى سبقت الاشارة إليه. و قد انشغل الشيعة، الغالية منهم و الإمامية، بقضية الإمامة دون غيرها من القضايا. أمّا الحسن البصرى- الفقيه الورع الزاهد- فقد تحرّج فى تكفير من شهد أن لا إله إلّا اللّه و أن محمدا رسول اللّه، كما أنه من جانب آخر لم يكن يستطيع أن يفصل الايمان عن العمل كما فعلت المرجئة. و لذلك انتهى إلى أن مرتكب الكبيرة منافق، ليس كافرا و ليس مؤمنا. و مما يرتبط بهذا الخلاف ما سبقت الاشارة إليه من أن الحكم على عثمان و على و طلحة و الزبير كان جزءا من الخلاف بين الفرق و الاتجاهات المختلفة. و لقد امتحن الخوارج عبد اللّه بن الزبير و حين خالفهم لم يحاربوا معه. و كذلك امتحن زيد بن على أصحابه فى هذه القضية، و انفضوا عنه حين رفض الخوض فى أبى بكر و عمر. و ليس ببعيد عنا امتحان الحجاج للحسن البصرى حين سأله عن عثمان و على. و إذن فالخلاف حول قضايا مرتكب الكبيرة و الحكم على المتنازعين لم يكن مجرد خلاف فقهى و إن بدا كذلك على يد الحسن و تلميذه واصل، و مرد ذلك إلى طبيعة الضغوط التى تعرّض لها الحسن على يد الحجاج، و هى ضغوط جعلته فى كثير من الأحيان يلجأ للتقيّة و المداراة. لم يقبل واصل بن عطاء رأى الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر، و كذلك لم يقبل رأى المرجئة بأنه مؤمن، ثم خرج على أستاذه الحسن أخيرا و لم يقتنع بقوله أنه منافق. و خرج بوصف له بأنه فاسق فى منزلة بين المنزلتين، أى بين منزلة المؤمن و الكافر. و حكم عليه بأنه يخلد فى النار إن مات على غير توبة. و قد يبدو هذا الرأى الذى أثاره واصل فى مرتكب الكبيرة مذهبا رابعا يضاف إلى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۳۴ المذاهب الثلاثة السابقة عليه. و من الواضح أن هذا المذهب ليس مذهبا محايدا كما ذهب إلى ذلك نللينو ۷۴ كما أنه ليس خروجا عن

الإجماع کما ذهب إلی ذلک کل خصوم المعتزلـة. فواصل یتفق مع الخوارج فی خلود مرتکب الکبیرة فی النار، و یشترط عدم التوبة. و هو شـرط لا یجعله مخالفا لهم و إن لـم ینصوا علیه. و سلوک الخوارج العملی فی استتابة مخالفیهم یؤکّد الاتفاق بینهم و بین واصل فی هـذه النقطـة. و هو لـم یتفق مع المرجئـة الـذین یجعلونه مؤمنا و یفتحون أمامه باب الأمل فی رحمة اللّه الواسـعة. و یبدو أن خلاف واصـل مع أسـتاذه- بحسب مـا تـتیحه المصـادر- هو خلاـف فی التسـمیة فقـط. و معنی ذلـک کله أن واصـلا فی حکمه علی مرتکب الکبیرة- إذا أضـفنا شـرط التوبـة- یتفق مع الخوارج و یختلف مع المرجئـة. و فیما یرتبط بمسألة اطلاق الأسـماء، یبدو أن واصـلا کان یسعی لتوحیـد الحکم علی مرتکب الکبیرة بین الفرق المختلفـة بدلا من هذا الخلاف فی تسـمیته و الحکم علیه. و کان اشتراط التوبة هو الحل السعید لطرفی النقیض بین الخوارج و المرجئـة، فالتوبـة تمثّل باب الأمل المشـروط عنـد واصل، بدلا من الباب المفتوح علی مصـراعیه عنـد المرجئـة. و ینکر الخیاط خروج واصل فی قوله فی مرتکب الکبیرة عن الإجماع بقوله «وجـد الأمـة مجمعة علی تسـمیة أهل الکبائر بالفسق و الفجور، مختلفـة فیما سوی ذلک من أسـمائهم، فأخذ بما أجمعوا علیه و أمسک عمّا اختلفوا فیه. و تفسـیر ذلک أن الخوارج و أصـحاب الحسن کلهم مجمعون علی أن صاحب الکبیرة فاسق فاجر. ثم تفرّدت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه و فجوره کـافر. و قـالت المرجئـة وحـدها: هو مع فسـقه و فجوره مؤمن. و قال الحسن و من تابعه: هو مع فسـقه و فجوره منافق. فقال لهم واصل: قد أجمعتم أن سـمیتم صاحب الکبیرة بالفسق و الفجور، فهذا اسم له صحیح بإجماعکم و قد نطق به القرآن فی آیة القاذف و غیرها من القرآن فوجب تسمیته به» ۷۵. و هذا الموقف الذی اتخذه واصل من مرتکب الکبیرة وقفه الشـیعة الزیدیة فیما یقول صاحب المقالات ۷۶. أمّا الحکم علی المتحـاربین: علی و طلحـة و الزبیر، و کـذلک علی عثمـان و قـاتلیه فقـد کـان أیضـا محـل خلاف بین الخوارج و الشـیعة من جانب، و بین الشـیعة بفرقها المختلفة من جانب آخر. ذهبت الشیعة إلی تکفیر کل من حارب علیا و تخطئته، بل غـالی بعضـهم و خـاض فی أبی بکر و عمر و شـکک فی أحقیتهما للخلافـة، و ذهبت الخوارج کـذلک إلی تخطئة عثمان فی أواخر خلافته و کـذلک خطئوا علیا بعد قبوله التحکیم، و لم ینج من أحکامهم أحد من مخالفیهم کما سـبقت الاشارة. أمّا موقف واصل من عثمان «فقد توقف فیه و فی خاذلیه و قاتلیه و ترک البراءة من واحد الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۳۵ منهم ... و ذلک أنه قد صحّت عنـده لعثمان أحـداث فی الست الأواخر فأشـکل علیه أمره فأرجأه الی عالمه» ۷۷ و نفس الموقـف یقفه هو و زمیله عمرو بن عبیـد من علی و محاربیه طلحـة و عائشـة و الزبیر «فقد کان القوم عندهما أبرارا أتقیاء مؤمنین قد تقدّمت لهم سوابق حسـنة مع رسول اللّه صـلی اللّه علیه و سـلم و هجرة و جهـاد و أعمـال جمیلـة، ثم وجـداهم قـد تحـاربوا و تجالـدوا بالسـیوف فقالا: قـد علمنا أنهم لیسوا بمحقین جمیعا، و جائز أن تکون إحدی الطائفتین محقة و الأخری مبطلة و لم یتبین لنا من المحق منهم من المبطل فوکّلنا أمر القوم إلی عالمه، و تولینا القوم علی أصل ما کانوا علیه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان: قلنا: قـد علمنا أن إحداکما عاصـیة لا ندری أیکما هی» ۷۸ و یبـدو مـذهب واصـل و عمرو بن عبیـد فی هـذه القضـیة أقرب إلی المرجئـة منه إلی الخـوارج، و لکنهم مرجئـة لاـ ینفـون الخطأ و لا یغمضون أعینهم عنه، فثمّ أخطـاء وقعت فی الست الأـواخر من حکم عثمـان، و لکن النفس التقیـة التی تتأثم من الرجم بالغیب تتوقف فی الحکم، و ترجئ الأـمر لعلام الغیوب. و المعتزلـة- علی عکس المرجئـة- لا یفتحون باب الرحمـة و لا یحکمون بالایمان أو الکفر، بـل یتوقفـون مع الاـقرار بوقوع الخطأ. و هم یختلفون مع المرجئـة فی اقرارهم بالخطإ دون تحدیـد المخطئ، و یختلفون مع الشـیعة و الخـوارج کـذلک بتوقفهم عن تحدیـد المخطئ. أمّـا الموقف من الأـمویین فهو مختلف تمامـا، فـالحکم الأـموی قـائم، و التوقف عن الحکم علیه إرجـاء واضـح و مظـالم الأـمویین تملأـ الآفاق. و موقف أسـتاذهم الحسن من الأمویین واضـح وضوحا بینا، و لـذلک فهم «مجمعون علی البراءة من عمرو و معاویة و من کان فی شقهما ... و هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه و لا تعتذر من القول به» ۷۹ و فی هذا القول یتفق المعتزلة مع کل من الشـیعة و الخوارج، و یختلفون مع المرجئة بکل اتجاهاتها و مذاهبها. ۸۰ و تثیر مسألة خلاف واصل مع أستاذه الحسن حول وصف مرتکب الکبیرة علامة استفهام تحتاج للاجابة و التوضیح، خصوصا و هما یشترکان فی کراهیة بنی أمیة. و یحسّ البـاحث أن هـذا الخلاـف کـان خلافـا شـکلیا یتصل بالتسـمیة دون أن یرتـدّ إلی خلاف أعمق من ذلک. و لیس معنی وصـف

الخلاف بأنه شکلی التهوین من شأنه، فمن الواضح أن هذا الخلاف کانت له أهمیته عند واصل حتی ناظر علیه عمرو بن عبید و اکتسبه إلی جانبه. ۸۱ و ترتدّ هذه الأهمیة فی نظرنا إلی ما سبق أن ألمحنا إلیه من رغبة واصل فی رفع الخلاف حول تسمیة مرتکب الکبیرة و الحکم علیه، و توحیده بهدف توحید قوی المعارضة، و إزالة أسباب الخلاف بینها. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۳۶ و لسنا بحاجة لتأکید أن الحسن کان یمثّل تلک الجماعة من أتقیاء المسلمین و زهادهم الذین تعایشوا- لفترة- مع الحکم الأموی بحکم الأمر الواقع، و إن لم یجاهروا بعدائه خوفا من سطوة حکامه و جبروتهم خصوصا فی عهد عبد الملک بن مروان، و والیه علی العراق الحجاج بن یوسف الثقفی. و لم تمنعهم هذه المعایشة من محاولة التصدی- فکریا- لکل الأفکار التی حاولت أن تدعم هذا النظام و تسانده. و لقد کان من الطبیعی أن تؤدی هذه النظرة التقیة المسالمة إلی الحکم علی مرتکب الکبیرة بأنه منافق «و حکم اللّه فی المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم یعلم به و کان ظاهره الاسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمین و علیه ما علیهم» ۸۲ و من المؤکد أن أحدا من الحکام الأمویین لم یعلن نفاقه، و من ثم فمعاملتهم معاملة المسلمین أمر واجب علی أتقیاء المسلمین. و من الضروری ألّا یغیب عن الأذهان أثر الضغط الأموی، و تزاید سیاستهم الارهابیة فی تکوین هذه النظرة المسالمة إذا قورنت بنظرة الخوارج الواضحة کالسیف. و لقد کان من الطبیعی أن ینفر أمثال الحسن من الخروج و من شهر السیوف، و أن یؤدی بهم هذا النفور إلی معاداة الخوارج، خصوصا مع مبالغتهم فی استخدام مبدأ «التکفیر» و العرض علی السیف لکل من خالفهم فی الأصول أو التفاصیل. و لم یکن هذا الموقف المهادن وقفا علی الحسن و أمثاله، فالشیعة رکنت- بعد مأساة کربلاء- إلی مهادنة الأمویین. و إذا استثنینا ثورة التوّابین و ثورة المختار، و هی ثورات لم تکن تحت قیادة علویة مباشرة، لا نجد خروجا شیعیا مسلحا إلّا مع ثورة زید بن علی بن الحسین (ت ۹۵ ه) فی عهد هشام بن عبد الملک. و لقد رفض محمد بن الحنفیة الخروج مع عبد اللّه بن الزبیر، کما أنه- فیما یقال- استنکر أقوال المختار الذی خرج باسمه. و لم یخرج من أبناء الحسن أو الحسین أحد حتی قرر زید بن علی الخروج. و یبدو أن خروج زید لم یکن أمرا متفقا علیه بینه و بین باقی أهل البیت من إخوته، و فیهم من هو أحق بالإمامة و الخروج منه بحکم السن. و دون الخوض فی تفاصیل هذا الخلاف و أسبابه، یهمنا أن نشیر إلی أن الموقف السیاسی کان وراء رفض بعض الائمة الخروج «و کان الباعث علی ذلک الشدة التی اتبعها الامویون تجاه من یخرج علی سلطانهم. فقد أدرک أئمة الشیعة أن الثورات المحلیة المسلحة لا تجدی نفعا ما دامت الدولة الأمویة تعزّز سلطانها بالجند و المال، لهذا أشاعوا بین أتباعهم التزام الهدوء أمام الأحداث التی کانت جاریة آنذاک، مهما بلغت من العنف و القسوة، اللهم إلّا فی حالة الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و فی حدود معینة لا یتعرّض فیها المؤمن إلی فتک السلطان» ۸۳ و یبدو أن الخلاف الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۳۷ الذی واجهه زید بن علی کان حادا حتی أنه- فیما یقول الشهرستانی- ذهب إلی أن «کل فاطمی عالم شجاع سخی خرج بالإمامة، أن یکون إماما واجب الطاعة سواء من أولاد الحسن أو من أولاد الحسین رضی اللّه عنهما» ۸۴ و هو قول یجعل القدرة علی الخروج و حمل السیف شرطا للإمامة و مسوّغا لها. و لقد کان من الطبیعی أن یعترض أخوه محمد الباقر علی قوله هذا حتی قال له یوما «علی مقتضی مذهبک والدک لیس بإمام فإنه لم یخرج و لا تعرض للخروج» ۸۵ و لم یکن واصل بن عطاء علی أی حال بعیدا عن جو الخلاف الشیعی هذا. و نحن بالقطع لا نستطیع أن نتقبل تلک الروایة التی تجعل من واصل تلمیذا مباشرا لمحمد بن الحنفیة، بل و تدّعی أنه «أخذ علم الکلام عنه، و صار کالأصل لسنده» ۸۶ و تبالغ حتی تنسب إلیه أنه «ربی واصلا و علّمه حتی تخرّج و استحکم» ۸۷ و السبب فی ذلک أن واصلا ولد عام ۸۱ ه و هو نفس العام الذی توفی فیه ابن الحنفیة. و من المحتمل ان یکون واصل قد عرف أفکار ابن الحنفیة عن طریق ابنه أبی هاشم عبد اللّه بن محمد (ت ۹۸ ه) و هذا أمر تؤکّده سلسلة السند التی یعتزّ بها کل من المعتزلة و الشیعة، و التی تنتهی إلی واصل و عمرو «و هما أخذا عن عبد اللّه بن محمد، و عبد اللّه أخذ عن أبیه محمد بن الحنفیة» ۸۸ و من جهة أخری تؤکّد هذه المصادر صلة واصل بأبی هاشم هذا «و کان معه فی المکتب» ۸۹. و لسنا نذهب من هذه الروایة إلی نسبة الاعتزال إلی محمد بن الحنفیة کما تحاول المصادر الاعتزالیة و الشیعیة أن تفعل، بقدر ما نحاول إثبات الصلة بین واصل و الشیعة فی هذه الفترة لرصد التأثیر المتبادل بینهما. و من

المحتمل أن يكون ابن الحنفية الذى «اختار العزلة، فآثر الخمول على الشهرة» قد ذهب إلى الإرجاء أو التقيّة تبريرا لهذا الموقف الذى فرضته عليه الظروف. و لقد ظلّ هذا الرأى الذى يرى الهدوء و التريث و التقيّة سائدا بين صفوف الشيعة حتى قرر زيد بن على الخروج. و كان قراره هذا موضعا لخلاف أخيه محمد الباقر و ابن أخيه جعفر بن محمد الصادق. و يبدو أن واصلا كان على رأى زيد فى ضرورة الخروج حتى اتهمه جعفر بن محمد بأنه أتى أمرا يفرّق الكلمة و يطعن به على الأئمة. و كان رد واصل على هذا الاتهام- فى حضور زيد بن على و غيره من آل البيت «و إنك يا جعفر ابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفا» ۹۰. و يمكننا أن نستنبط من الاتهام و الرد معا أن الخلاف بين واصل و بين جعفر لم يكن حول قضية من قضايا الفكر الاعتزالى الشهيرة، أو أصولهم الخمسة، لأن هذه الأصول لا تتضمن أى اساءة للأئمة. و أغلب الظن أن هذا الخلاف كان حول الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۳۸ مشروعية الخروج و شهر السيف ضد الخليفة الأموى، و هو أمر لم يكن يراه جعفر بن محمد، و كان يراه زيد بن على الذى عضده واصل. و ليس أدل على صدق هذا الاستنتاج من أن اشتراط زيد لصحة الإمامة القدرة على الخروج و الثورة- و هو ما أنكره باقى آل البيت خصوصا أخوه الباقر- يتفق مع قول المعتزلة فى هذه القضية. و موقف زيد من أبى بكر و عمر و توليهما و عدم الخوض فيهما- و هو ما أنكره بعض أنصاره- يؤكّد أثر واصل و أثر الفكر الاعتزالى فى الشيعة الزيدية. و يؤكّد الشهرستانى هذا الأثر بقوله عن زيد بن على «فتلمذ لواصل بن عطاء الغزال الألثغ رأس المعتزلة، و رئيسهم ... و صارت أصحابه كلهم معتزلة» ۹۱ يرى بعض الباحثين أن ثورة زيد بن على «كانت أول دعوة علوية نهجت نهجا سريا فى نشر مبادئها» ۹۲. و لس من المستبعد- و الحالة هذه- أن يكون واصل بن عطاء قد ساهم بشكل ما فى تنظيم هذه الدعوة، فلقد كان لواصل دعاة كثيرون أرسلهم إلى الآفاق «بعث عبد اللّه بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، و بعث إلى خراسان حفص بن سالم ... و بعث القاسم إلى اليمن، و بعث أيوب إلى الجزيرة، و بعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، و عثمان الطويل إلى أرمينية» ۹۳. و ليس من المعقول أن تكون مهمة هؤلاء الدعاة هى مجرد الدعوة إلى أفكار المعتزلة فى العدل و التوحيد، أو فى نشر الاسلام، دون أن ترتبط هذه الأفكار بمغزاها الاجتماعى و السياسى، و بالدعوة للثورة ضد النظام الأموى. و إذا كانت ثورة زيد بن على قد أمكن القضاء عليها، فإن العلاقة بين المعتزلة و الثورات الزيدية التالية ظلّت قائمة، حتى مع انتهاء الخلافة الأموية و قيام دولة بنى العباس. و تتبدى علاقة عمرو بن عبيد بمحمد بن عبد اللّه بن الحسن بن الحسن بن على المعروف بالنفس الزكية (قتله المنصور ۱۴۵ ه) من نص يورده الشريف المرتضى عن حوار دار بينه و بين الخليفة المنصور «قال: بلغنى أن محمد بن عبد اللّه بن الحسن كتب إليك كتابا، قال: قد جاءنى كتاب يشبه أن يكون كتابه، قال: فبما ذا أجبته؟ قال: أ و لست قد عرفت رأيى فى السيف أيام كنت تختلف إلينا و أنى لا أراه، قال: أجل و لكن تحلف لى ليطمئن قلبى، قال: لئن كذبتك تقية لأحلفن لك تقية» ۹۴ و هى علاقة من الواضح أنها تقلق الخليفة المنصور الذى يطلب من عمرو بن عبيد- رغم ثقته فيه و احترامه الزائد له- أن يقسم له. و لقد شارك المعتزلة بشكل ايجابى و فعّال فى ثورة إبراهيم بن عبد اللّه بن الحسن أخى محمد النفس الزكية الذى ثار بالبصرة «فغلب عليها و على الأهواز و على فارس و أكثر السواد، و شخص عن البصرة فى المعتزلة و غيرهم من الزيدية الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۳۹ يريد محاربة المنصور و معه عيسى بن زيد بن على فبعث اليه أبو جعفر بعيسى بن موسى و سعيد بن سلم فحاربهما إبراهيم حتى قتل، و قتلت المعتزلة بين يديه» ۹۵. و جدير بالذكر أن هذين الثائرين من الزيدية (كانا ممن دعاهما واصل إلى القول بالعدل، فاستجابا له، و ذلك لمّا حج واصل، و دعا الناس بمكة و المدينة» ۹۶. و معنى ذلك كله أن القول «بالمنزلة بين المنزلتين»- رغم توفيقيته الظاهرة- كان محاولة للخروج من حالة التقيّة التى غلبت على موقف الحسن و عبّرت عن نفسها بالقول بنفاق مرتكب الكبيرة من جهة، و كانت أيضا محاولة لبث روح الثورة فى موقف الشيعة الذى كان قد سكن و ركن للهدوء. و من جهة أخرى يعدّ هذا الموقف وقوفا ضد النزعة الدموية التى سيطرت على الفكر الخارجى خصوصا الأزارقة الذين فقدوا عطف أتقياء المسلمين. غير أن هذا الخلاف بين واصل و الخوارج ليس خلافا جوهريا، إذ أن اشتراط التوبة لدخول مرتكب الكبيرة الجنة يرفع الخلاف بين واصل و بين الخوارج. و يظلّ خلاف واصل مع المرجئة فى قضية مرتكب الكبيرة هو الخلاف الأساسى و الجوهرى. و

الفارق بين واصل و المرجئة أن واصلا لم يفتح باب العفو و الأمل على مصراعيه، بل جعله؟؟ بالتوبة الصادقة. و هذا كله يؤكّد البعد السياسى لقضية مرتكب الكبيرة و ينفى عنها تلك الصبغة الفقهية الخالصة التى تصبغها بها كتب المقالات ۹۷. و يؤكّد أيضا ما نذهب إليه من أن واصلا كان يسعى للتوفيق بين قوى المعارضة و خلق جبهة موحدة ضد حكم الأمويين ما سبق أن بيّناه من رأيه فى عثمان و على و طلحة و الزبير رغم ما يبدو عليه من طابع الإرجاء فى مواجهة أحداث الماضى. و من الواضح أن مرتكب الكبيرة الذى اختلف الناس حول الحكم عليه «كان المقصود به تحديد الموقف من الأمويين، باعتبارهم مرتكبى الكبائر هم و عمالهم و أنصارهم فى حق جماهير المسلمين» ۹۸ و ذلك خلافا لما يذهب إليه زهدى جار اللّه من أن المقصود بهم عامة المسلمين «الذين كثر إقدامهم على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة و ما جرّ وراءه من فتن أدّت إلى مصرع عثمان بن عفان ... يضاف إلى هذا أن المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق إلى محيط واسع فيه كثير من ضروب اللهو و الترف و أسباب الفساد» ۹۹. و يرتبط بهذا القول، القول بمسئولية الانسان عن الفعل و قدرته عليه فى مواجهة مبدأ «الجبر» الذى رفعه الحزب الأموى، و هو مبدأ أخذه واصل عن أستاذه الحسن الذى أخذه بدوره عن معبد الجهنى. و من المحتمل أن يكون واصل قد الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۴۰ أخذه مباشرة عن غيلان الدمشقى، ذلك أن الحسن بن محمد ابن الحنفية هو «أستاذ غيلان و يميل إلى الإرجاء، و لهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة، ۱۰۰ و يؤكّد هذه العلاقة بين غيلان و المعتزلة احتفاؤهم به فى كتبهم و وضعهم إياه فى الطبقة الرابعة منهم. و القارئ لقصة اعتراضه على استغلال بنى أمية لفقراء المسلمين و اعتراضه على ثرائهم الفاحش، ثم قتلهم إياه على هذا الموقف. القارئ لذلك فى كتابات المعتزلة يدرك مكانته عندهم حتى أنهم حوّلوا عملية صلبه فى عهد هشام بن عبد الملك إلى مظاهرة سياسية تجعله- فى كتبهم- بطلا يبكيه الناس، و تحفّ به أرواح الشهداء ۱۰۱ و تؤدّى هذه الأفكار بالضرورة إلى تأكيد فكرة الثواب و العقاب، فمسئولية الانسان عن فعله و قدرته عليه، تجعل مرتكب الكبيرة مسئولا عن كبيرته و محاسبا عليها، إذ لا يمكن أن يتساوى المطيع و العاصى و إلّا أدّى ذلك إلى نفى صفة العدل عن اللّه. و لتأكيد هذه الصفة كان لا بدّ من القول بأن اللّه لا بدّ أن يحقق وعده للمؤمن و وعيده للكافر. و فى هذا المبدأ «الوعد و الوعيد» يتفق المعتزلة مع الخوارج بكل اتجاهاتهم ما عدا مرجئتهم، و يختلفون مع المرجئة بكل اتجاهاتهم. أمّا المبدأ الرابع- الذى يرتبط بالعدل- فهو «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر» و هو مبدأ لا يختلف عليه أحد من المسلمين، شيعة أو خوارج أو مرجئة. و يتركّز الخلاف حول كيفية تحقيق هذا الهدف. فالخوارج رأت ضرورة الخروج و العرض على السيف لمخالفيهم. و رأى زيد بن على- متأثرا بواصل- أن القدرة على الخروج شرط للإمامة، و بذلك قرن بين فكر الشيعة و فكر الخوارج. و من المؤكد أن واصلا له أثره فى هذا الربط و التقريب بين المذاهب كما سبقت الاشارة. و إذن فقد ضمّ مبدأ «العدل» فى اهابه كل أفكار المعتزلة، و هى أفكار يغلب عليها- إذا استثنينا القول بالمنزلة بين المنزلتين- الطابع الانتقائى الذى يؤكّد ما سبق أن افترضناه من أن واصلا كان يسعى لتوحيد الفرق المختلفة لا الخروج عليها. و لا يخرج عن هذا التفسير قول واصل بالتوحيد و نفى مشابهة اللّه للبشر. و إذا كانت الاتجاهات التجسيدية و التشبيهية قد تركّزت فى فرق الشيعة الغالية التى ترتدّ إلى الأثر اليهودى الذى أدخله عبد اللّه بن سبأ لتأكيد إمامة على، فإن مبدأ «التوحيد» و نفى مشابهة اللّه للبشر يعدّ- فى هذا الإطار- محاولة لتأكيد المفهوم القرآنى عن اللّه، و هو مفهوم يؤكد الهوّة الواسعة بين اللّه و الانسان، و إن استخدم تعبيرات و صفات لها طابعها الانسانى بحكم طبيعة اللغة الانسانية. و لقد كان من الطبيعى أن يذهب القائلون بالقدر إلى نفى مشابهة اللّه للبشر، على أساس أن الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۴۱ النموذج البشرى المستقرّ على قمة الهرم الاجتماعى، و المتمثل فى الخليفة الاموى كان عنوانا للظلم و الشر. و كان القول بعدل اللّه و رحمته يعنى بالضرورة الفصل بين صفاته و بين صفات البشر. و قد سبقت الاشارة إلى تأثر معبد الجهنى و غيلان الدمشقى بالاتجاهات اللاهوتية المسيحية، كما سبقت الاشارة إلى نفور جيل الصحابة الأواخر من قولهم بالقدر لما يوهمه من الانتقاص من قدرة اللّه الشاملة. و إذا كان الحسن البصرى قد استطاع أن يعدّل صياغة مبدأ القدر لكى يجعله مناسبا لروح التسليم المطلق بقدرة اللّه و إرادته الشاملة، فمن الطبيعى أن يفتح هذا التعديل الباب لتأثرات أخرى مما كان شائعا فى دمشق من أقوال

یحیی الدمشقی فی المسائل الدینیة التی کان یعالجها عن صفات اللّه فی الکتاب المقدس و ضرورة تأویلها بما یتفق مع التوحید السلیم الذی ینفی مشابهة اللّه للبشر ۱۰۲ و لقد استعرضنا فیما سبق قول جهم بن صفوان فی صفات اللّه، و حاولنا تفسیر جمعه بین القول بنفی الصفات و بین القول بالجبر. و من المؤکد أن واصل ابن عطاء قد عرف أفکار جهم و تأثر بها، بل تنسب کتب المعتزلة لواصل أنه علّم جهما کیف یردّ علی السمنیة و یدلل علی وجود اللّه. ۱۰۳ و لکنها من جانب آخر تجعل من واصل خصما لجهم یرسل إلیه حفص بن سالم یناظره و یقطعه فی ترمذ، حتی «رجع إلی قول الحق، فلمّا عاد حفص إلی البصرة رجع جهم إلی قول الباطل» ۱۰۴ و الروایتان لیستا متعارضتین علی أی حال، فواصل یتفق مع جهم فی مبدأ التوحید و نفی مشابهة اللّه للبشر، و یختلفان حول «القدر»، فجهم جبری ینفی قدرة الانسان لیثبت تفرّد اللّه بصفة «القدرة» وحده کما سبقت الاشارة، بینما واصل قدری علی مذهب الحسن و معبد و غیلان. و معنی ذلک أن المناظرة التی دارت بین حفص و جهم کانت حول القدر. و من المؤسف أن المصادر لا تدلنا کیف استطاع واصل أن یحلّ المأزق الذی لم یستطع جهم أن یحلّه و الذی أوقعه فی مقولة «الجبر». و من المحتمل أن واصلا لم یواجه هذا المأزق أصلا لأن الحسن أثبت قدرة العبد علی المعصیة حین قال «کل شیء بقضاء و قدر إلّا المعاصی»، و هو القول الذی خفف به من قول معبد و غیلان حتی صار مقبولا فی الأوساط المؤمنة. غیر أن البعد السیاسی الواضح لنشأة الاعتزال یمکن أن یفسّر لنا ما یرویه الشهرستانی من أن «القول بنفی صفات الباری تعالی، من العلم و القدرة، و الإرادة و الحیاة. و کانت هذه المقالة فی بدئها غیر نضیجة. و کان واصل بن عطاء یشرع فیها علی قول ظاهر، و هو الاتفاق علی استحالة وجود إلهین قدیمین أزلیین. قال و من أثبت معنی صفة قدیمة فقد أثبت إلهین» ۱۰۵ و معنی ذلک أن قضیة «التوحید» و نفی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۴۲ مشابهة اللّه للبشر لم تکن قضیة ملحة، علی عکس قضیة العدل- بکل تفریعاتها- التی ارتبطت بظروف الخلافات السیاسیة، و من ثمّ ارتبطت باهداف اجتماعیة و عملیة. و علینا أن نلاحظ أن نفی إلهین قدیمین فکرة قرآنیة أصلا لا تحتاج لتأصیل فلسفی، إلی جانب أنها تتضمن ردّا علی فکر الشیعة الغالیة فی تألیه علی و رجعته، و هی فکرة أدّت إلی السلبیة الکاملة لهذا القطاع من الشیعة، حیث أنهم رفضوا الخروج إلّا مع إمامهم المهدی المنتظر الذی اختلفوا فی تحدیده و تعیینه. و کان من آثار فکرة المهدی الذی یحمل جانبا إلهیا- الغرق فی الفکر الغنوصی الإشراقی الذی یتناقض بطبیعته مع الفعّالیة الانسانیة التی سعی المعتزلة لتأکیدها و الدفاع عنها. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۴۳

الفصل الأول المعرفة و الدلالة اللغویة

اشارة

الفصل الأول المعرفة و الدلالة اللغویة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۴۵ إذا کان الفکر الاعتزالی فی بواکیره الأولی قد نشأ- کما أسلفنا- استجابة لظروف اجتماعیة و سیاسیة اصطبغت بالصبغة الدینیة، فإنه فی تطوره و حرکته التاریخیة قد اصطدم بثقافات دینیة أخری لا تسلّم بداهة بما جاء به القرآن من أدلة علی العدل و التوحید و غیرها من القضایا التی جاهد المعتزلة فی سبیل تأصیلها. و إذا کانت أقوال واصل فی «التوحید» لم تکن «نضیجة» کما قال الشهرستانی، فإن الجدل مع الفرق الأخری و أهل الأدیان المخالفة بما تصطبغ به من فلسفات مختلفة کان کفیلا بانضاجها. ۱ و لقد کان علی المعتزلة أن ینظموا وسائلهم الاستدلالیة لمواجهة هذه التیارات و الرد علیها بشکل مقنع. و إذا کانت هذه الأدیان و العقائد تسندها فلسفات لها قدر من العمق و الشمول النظری، فقد کان من الضروری للمعتزلة ان یتخلّوا عن أدلتهم الدینیة المستمدة من الکتاب و السنة- و هی أدلة لا تقنع الخصم- إلی أدلة جدیدة لا یجد الخصم بدا من التسلیم بها. و بعبارة أخری کان علی المعتزلة أن یمیزوا بین أدلّة العقل و أدلّة الشرع، أو ما عرف بعد ذلک فی علم الکلام بالعقل و النقل. و ینسب المؤرخون إلی أبی الهذیل العلاف (ت ۲۳۵ ه) و تلمیذه إبراهیم ابن سیار النظّام (ت ۲۳۰ ه) الاطلاع

علی کتب الفلاسفة و التأثر بها ۲ و یعدانهما بدایة التحول من المنهج الدینی الخالص إلی الطریقة الجدلیة التی یهمها الانتصار علی الخصم عن طریق ایراد مقدمات شائعة مشهورة لا یستطیع الخصم المنازعة فی صحتها. و کما نفر رجال الحدیث و الفقهاء من القول «بالقدر» و نفی الصفات عن اللّه، فقد نفروا کذلک من طریقة المتکلمین فی تثبیت العقیدة و الدفاع عنها، حتی أصبح الصاق صفة الکلام بالمحدّث کافیا لاطراح مرویاته و التشکک فی صدقها. غیر أن البحث فی الأدلّة العقلیة، و الإعلاء من شأن العقل عند المعتزلة لم الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۴۶ یکن أثرا من آثار الفکر الأجنبی فحسب، ذلک أن القول بقدرة الانسان علی الفعل و الاختیار و مسئولیته عن هذا الفعل یتضمن بالضرورة اعترافا بوجود قوة ممیّزة لدی الانسان تدفعه للاختیار بین الممکنات المختلفة، و من ثم تحدد مسئولیته عن اختیاره. و القرآن الکریم نفسه قد أعلی من شأن العقل و جعله مناط المسئولیة الانسانیة، و ذمّ أولئک الذین لا یعقلون و لا یفقهون. و لقد احتفت الأوساط الدینیة الاسلامیة منذ أوائل القرن الثانی الهجری و أواخر القرن الأول بحدیث یعلی من شأن العقل و یجعله أول المخلوقات و أکرمها علی اللّه «أول ما خلق اللّه العقل. فقال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال اللّه عزّ و جلّ: و عزّتی و جلالی ما خلقت خلقا أکرم علیّ منک، بک آخذ، و بک أعطی، و بک أثیب و بک أعاقب». و بصرف النظر عن المعانی التی حملها هذا الحدیث بعد ذلک ۳ فإن الذی یهمنا من الاستشهاد به هو بیان مدی احتفاء کافة الفرق و الإتجاهات الاسلامیة بالعقل و إن اختلفت فی تحدید مدی نشاطه و میادینه. و ثم عامل هام له أثره فی تمجید المعتزلة لشأن العقل، و اعتبار المعرفة هی أساس التمایز بین البشر بدلا من عوامل العرق و النسب و الوراثة. و نعنی بذلک العامل تلک العصبیة البغیضة التی بدأت بوادرها فی أواخر العصر الأموی- مقارنة لنشأة الاعتزال تقریبا- و التی وصلت أقصی درجات تطرفها فی العصر العباسی «فقد کانت القومیة الفارسیة تعتبر نفسها ندّا للقومیة العربیة منذ آخر عهد الأمویین، مما مهّد لنصرها بقیام الخلافة العباسیة علی أکتافها» ۴ و بالتالی ازدادت المشکلة حدة، خصوصا فی عهد المأمون الذی أعطی للعنصر الفارسی سیادة مطلقة فی شئون الحکم و الدولة. و إذا کان الفرس یفخرون علی العرب بحضارتهم و فلسفتهم و تراثهم الفکری، و یتهمونهم بأنهم شعب بدوی لا تسنده حضارة أو فلسفة، و من ناحیة أخری إذا کان العرب یفخرون علی الفرس بأنهم أشرف الأمم لأن التنزیل إلیهم نزل، و منهم النبی ... الخ، کل ذلک مما نجده مبثوثا فی کتب الجاحظ و رسائله. إذا کان الأمر کذلک، فقد کان من الطبیعی أن یحاول المعتزلة أن یقفوا من هذا الصراع موقفا یتسم بالتعقل. و یعدّ الاعلاء من شأن العقل و المعرفة محاولة لرفع التفاخر بالأنساب و العصبیات و الأجناس، ورد قیمة الانسان- اجتماعیا و دینیا- إلی قیمة یتساوی الناس فی ملکیتهم لها، و إن اختلفوا تبعا لمدی استخدامهم لها. و لا یجب- فی هذا الصدد- أن ننسی أن کبار رجال المعتزلة و رؤساءهم کانوا من الموالی «فواصل بن عطاء و عمرو بن عبید مؤسسا المذهب و المعروفان بالتقوی و الصلاح کانا من الموالی، و أبو الهذیل العلاف شیخ معتزلة البصرة من موالی عبد القیس، و إبراهیم بن سیّار النظّام- أستاذ الجاحظ- بصری الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۴۷ من موالی آل زیاد، و ثمامة بن أشرس من شیوخ معتزلة البصرة من موالی بنی نمیر، و الجاحظ العالم المعتزلی الأشهر ذو الثقافة الموسوعیة کان من موالی البصرة کذلک» ۵

۱- المعرفة و الایمان و القدرة

۱- المعرفة و الایمان و القدرة و لقد ارتبطت قضیة المعرفة- و هی أساس البحث فی العقل- منذ نشأة الفرق الکلامیة- بقضیة الایمان، و ذلک علی ید المرجئة. و انقسم المرجئة- کما سبقت الاشارة- إلی جبریة علی رأسهم جهم بن صفوان (ت ۱۲۸ ه) و إلی قدریة و علی رأسهم غیلان الدمشقی (ت ۹۹ ه). و إذا کانوا جمیعا قد اتفقوا علی تحدید الایمان بأنه معرفة اللّه «و زعموا أن الکفر باللّه هو الجهل به» ۶ کما یحکی عن جهم، فمن الطبیعی أن یختلفوا حول قدرة الانسان علی المعرفة بناء علی اختلافهم فی الجبر و الاختیار. و إذا کان جهم قد ذهب إلی انکار أی قدرة للانسان علی الفعل و ذلک حتی تثبت القدرة للّه وحده سعیا منه إلی اقامة مبدأ التوحید و نفی مشابهة اللّه للبشر، فإن غیلان الدمشقی متسقا مع مبدئه فی القدر ذهب إلی «ان الایمان باللّه هو المعرفة الثانیة» ۷ و من حقنا أن

نستنتج أن المعرفة الثانية هى المعرفة الناتجة عن النظر، و ذلك للتفرقة بينها و بين المعرفة الأولى التى يجدها الانسان فى نفسه دون نظر أو استدلال، و هو ما يطلق عليه فى اصطلاح المتكلمين التالين المعرفة الضرورية. و معنى ذلك أن معرفة اللّه- عند غيلان- تعدّ نتيجة لفعل انسانى هو النظر، و هو فعل يقع تحت مقدور الانسان و بحسب ارادته. و يمكننا- بناء على ذلك- أن نلمح فى هذه المرحلة الباكرة ارتباط قضية المعرفة- بالايمان من جانب، و ارتباطها بالقدرة الانسانية و حرية الاختيار من جانب آخر. و ظلّ هذا الارتباط بين المعرفة و القدرة و الايمان قائما عند أبى الهذيل، حتى اشترط لقدرة الانسان على الشىء «أن يكون عارفا لكيفيته و ما لا يعرف كيفيته لا يقدر عليه فهو يقول: جائز أن يقدر اللّه عباده على الحركات و السكون و الأصوات و الآلام و سائر ما يعرفون كيفيته فأمّا الأعراض التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان و الطعوم و الأراييح و الحياة و الموت و العجز و القدرة فليس يجوز أن يوصف البارى بالقدرة على أن يقدرهم على شىء من ذلك» ۸. و هذه التفرقة بين ما يقدر الانسان عليه و ما لا يقدر ترتدّ إلى المعرفة الانسانية. و قدرة الانسان نفسها هى قدرة من فعل اللّه القادر على كل شىء. و واضح أن أبا الهذيل- هنا- كان يفرّق بين قدرة اللّه و قدرة الانسان، و يبدو أنه كان يحاول رفع التناقض الذى ظلّ قائما بين القول بقدرة الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۴۸ الانسان على الفعل، و بين الايمان بقدرة اللّه الشاملة و إرادته النافذة، ذلك الايمان الذى يعدّ أساس التوحيد المطلق عند أتقياء المسلمين. و لكن أبا الهذيل يظلّ- رغم ذلك- معترفا بأن المعرفة فعل انسانى، و أن القدرة- التى يمنحها اللّه للانسان- تتعلّق بهذه المعرفة. و من شأن هذا التصور أن يؤدى- من جديد- إلى ما حاول أبو الهذيل الهرب منه، بمعنى أنه يؤدى إلى ربط القدرة الإلهية الممنوحة للعبد بفعل من أفعال العبد هو المعرفة. و للخروج من هذا المأزق يضطر أبو الهذيل إلى القول بأن «المعارف ضربان: أحدهما باضطرار و هو معرفة اللّه عزّ و جل، و معرفة الدليل الداعى إلى معرفته، و ما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار و اكتساب» ۹ و هو بذلك يقف موقفا وسطا بين جبرية جهم فى المعرفة، و اختيارية غيلان الدمشقى. و لكن جبريته فى معرفة اللّه عن طريق اعتبارها معرفة ضرورية يعدّ أمرا غريبا، و لكنه من جانب آخر يكشف عن ذلك التصادم بين أهم مبدأين من مبادئ المعتزلة، و هما «العدل» و «التوحيد» «فبينا كان من شأن اثبات الوحدانية الإلهية أن يفضى آخر الأمر إلى الإقرار بسلطة اللّه المطلقة على الكون، كان فحوى قولهم أن الانسان خالق أفعاله هو الحدّ من هذه السلطة» ۱۰. و تزداد هذه المشكلة حدة عند كل من النظّام (ت ۲۳۰ ه) و الجاحظ (ت ۲۵۵ ه)، فقد أراد النظّام أن ينفى عن اللّه القدرة على الظلم و الكذب و سائر القبائح، و غالى فى ذلك حتى أخضع الفعل الإلهى لقانون أخلاقى صارم جعله يقترب من أن يكون سبحانه مجبورا فى أفعاله غير مخيّر. و الغاية التى كان يسعى لها النظّام من اخضاع الفعل الإلهى للقانون الأخلاقى هى نفى مشابهته للبشر الذين يقع منهم الظلم، ذلك «أن الظلم و الكذب لا يقعان إلّا من جسم ذى آفة ... فالواصف للّه بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شىء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدلّ وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة» ۱۱. غير أن نفى قدرة اللّه على فعل من الأفعال كان من شأنه أن يخلّ بمبدإ التوحيد الذى يسعى النظّام لتأكيده، و لذلك كان على النظّام أن يؤكّد خيرية اللّه المطلقة فى مواجهة الانسان الذى يتأتى منه الخير و الشر. و ليس من المستبعد- فى هذه الحالة- أن يكون النظّام قد تأثر فى أفكاره تلك بالأفكار المانوية التى قام بجهد كبير فى مجادلة معتنقيها و محاولة نفى قولهم بالاثنينية التى تفسّر وجود الشر و الخير فى العالم تفسيرا يسلّم بصدورهما عن قوتين متعارضتين. و كان من الطبيعى أن يخضع تأثر النظّام بهذه الأفكار لاتجاهات الفكر الدينى الاعتزالى، و أن يوظّف لخدمة مقولاته الأساسية و هى العدل و التوحيد. و ما دام قد الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۴۹ ذهب إلى توحيد الفعل الإلهى الذى لا يمكن إلّا أن يتصف بصفة الخيرية المطلقة، فقد كان من الطبيعى أن يوحّد الفعل الحيوانى، فذهب إلى أن «أفعال الحيوان كلها من جنس واحد و هى كلها حركة و سكون، و السكون عنده حركة اعتماد، و العلوم و الإرادات عنده من جملة الحركات، و هى الأعراض، و الأعراض كلها عنده جنس واحد، و هى كلها حركات» ۱۲. فالفعل الانسانى- متضمنا العلوم و الإرادات- جنس واحد يرجع كله إلى الحركة و السكون. و السكون عند النظّام هو حركة الاعتماد، فهو نوع من الحركة أيضا. و إذا كانت الأعراض عند النظّام كلها حركات، فإن الانسان لا يقدر بذلك إلّا على

الأعراض، و ذلک على عکس اللّه الـذى يقـدر على الأعراض و الجواهر معا، و بذلک تتميز قدرة اللّه على قدرة الانسان و تعلو عليها. غير أن الفعـل الانسـانى- الحرکـة- ينقسم إلى فعل مباشـر، و هو ما يفعله الانسان فى نفسه، و فعل متولّـد، و هو ما يتجاوز نطاق ذاته و ذلک کأن يلقى الانسان بحجر فى ماء راکـد، فيتحرک الماء بحرکـة الحجر. فحرکـة الحجر تعدّ فعلا مباشـرا للانسان، أمّا حرکة الماء فهى فعـل متولـد عن حرکـة الحجر. و لقـد کان النقاش حول الفعل المتولّـد و مـدى مسئولية الانسان عنه امتـدادا للبحث فى مسـئولية الانسان عن فعله نتيجـة لتأکيـد المعتزلـة على قـدرة الانسان على الفعل. و لقد کان رأى أبو الهذيل العلاف- کما أشـرنا- أن ما يعرف الانسان کيفيته من الأفعال هو ما يقدر عليه، و يعدّ- بالتالى- مسـئولا عنه. سواء کان فعلا مباشرا أو متولّدا. أمّا النظّام فقد ذهب إلى أن الفعل المتولّـد ليس فعلا للانسان على الحقيقة، و إنما هو «فعل اللّه جل و عز بايجاب الخلقة، بمعنى أنه تعالى طبع الحجر طبعا و خلقه خلقا إذا دفعته ذهب» ۱۳ و ليست فکرة الطبع هـذه عند النظّام إلّا محاولة لتأکيد القدرة الإلهية الشاملة التى قد يقلل منها اخضاع الفعل الإلهى للقانون الأخلاقى. و لکن القدرة الإلهية هنا تعبّر عن نفسها من خلال قوانين طبيعية من صنعها و غير مفروضة عليها من الخارج. و يصبح الانسـان نفسه- بکـل قـدرته على الفعـل- جزءا من هـذا القـانون، و بـذلک ينتفى التعـارض و يزول اعـتراض المعترضـين. و الإدراک- أول مراتب المعرفـة- يتولّـد عن حرکـة الحواس، فإدراک المرئيات يتولّـد عن فتح العين و توجهها تجاه المرئى. و هو بهذا الفهم يعـدّ جزءا من الأفعـال المتولّـدة التى تقع عن الطبع الـذى خلقه اللّه «و کان أبو اسحاق النظّام يقول فى الإدراک خاصـة أن اللّه سبحـانه يفعله بايجاب خلقه و بحواس» ۱۴ و على ذلـک الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۵۰ يمنع النظّـام أن يقول قائل «إنما رأيتک لأنى التفت. و هو إنما رآه لطبع فى البصـر الدرّاک» ۱۵ الـذى يتولّد عنه الرؤية أو الإدراک. و إذا کان الإدراک يعدّ فعلا للّه لأنه فعل متولّـد، فإن المعرفـة بأکملها- و هى متولّـدة عن النظر- فعل اللّه أيضا بايجاب حرکـة القلب، و ذلک تأسـيسا على تعريف النظّام للعلم بأنه «حرکة من حرکات القلب» ۱۶. و لقد بلغ من سيطرة فکرة الطبع على ذهن النظّام أن جعلها مدخله لإثبات وجود اللّه، و ذلک على أساس أن اجتماع الضـدين دليل على أن ثمّ من قهرهما على غير طبعهما «وجـدت الحر مضادا للبرد و وجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحـد من ذات أنفسـهما، فعلمت بوجودهمـا مجتمعين أن لهمـا جامعـا جمعهمـا و قاهرا قهرهما على خلاف شأنهما. و ما جرى عليه القهر و المنع فضـعيف، و ضـعفه و نفوذ تدبير قاهرة فيه دليل على حدوثه و على أن له محدثا أحدثه و مخترعا اخترعه لا يشـبهه، لأـن حکم ما أشـبهه حکمه فى دلالته على الحـدث، و هو اللّه رب العالمين» ۱۷ و هـذا کله يؤکّد ارتباط قضـية المعرفة و البحث فيها بقضايـا العـدل و التوحيـد أساس الفکر الاعتزالى. لا يختلف الجاحظ عن أسـتاذه کثيرا فى منحاه الفکرى العام، و فى موقفه من قضـية المعرفة و القدرة و الطبع أيضا. يتميّز الانسان- عند الجاحظ- عن غيره من الکائنات الحيوانية بقدرته و استطاعته على الفعل و الاختيار. و يترتب على القـدرة و الاسـتطاعة وجود العقـل «إن الفرق الـذى بين الانسـان و البهيمـة، و الانسان و السبع و الحشـرة، و الـذى صـيّر الانسان الى استحقاق قول اللّه عز و جل: وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِى السَّماواتِ وَ ما فِى الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ ليس هو الصورة، و أنه خلق من نطفة و أن أباه خلق من تراب، و لا أنه يمشـى على رجليه، و يتناول حوائجه بيـديه، لأن هـذه الخصال کلها مجموعـة فى البله و المجانين، و الأطفال و المنقوصـين. و الفرق إنما هو الاسـتطاعة و التمکين. و فى وجود الاستطاعة وجود العقل و المعرفة. و ليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة» ۱۸. فالعقل تابع من توابع الاسـتطاعة، و المعرفـة نتيجة لها، بمعنى أن انعدام القدرة و الاسـتطاعة يلغى فاعلية العقل و يهـدم أساس المعرفـة، و على ذلک تعدّ الاسـتطاعة أساسا لوجود العقل الذى يترتب على وجوده وجود المعرفة. غير أن الجاحظ يربط المعرفـة و العقل بالحاجـة الانسانيـة و ضـروراتها، فهو يحکى على لسان أحـد الحکماء «و قيل لأحـد الحکماء: متى عقلت؟ قال: ساعة ولـدت. فلمـا رأى انکـارهم لکلامـه قـال: أمّـا أنا فقـد بکيت حين خفت، و طلبت الأکل حين جعت، و طلبت الثـدى حين احتجت، و سکت حين أعطيت. يقول هـذه مقـادير حاجـاتى، و من عرف مقـادير حاجـاته إذا منعهـا و إذا أعطيهـا، فلاـ حاجـة الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۵۱ به فى ذلـک الوقت إلى أکثر من ذلک العقل» ۱۹. و معنى ذلک أن حاجات الطفل الحيويـة الطبيعية هى التى تحدد له معـارفه، التى أطلق عليهـا الجاحـظ اسم العقـل، و هو الإحسـاس بمـا يريـد و يحتـاج. ينتقل الجاحظ بعـد ذلک من حالـة الطفل، أو

الانسان منفردا، إلى الجماعة فيرى «أن حاجة بعض الناس إلى بعض، صفة لازمة فى طبائعهم و خلقة قائمة فى جواهرهم، و ثابتة لا تزايلهم، و محيطة بجماعتهم، و مشتملة على أدناهم و أقصاهم» ۲۰. و إذا كان الطفل لا يحتاج من العقل- أو المعرفة- إلّا بمقدار حاجاته الحيوية، فإن الجماعة البشرية- و الاجتماع فى طبائع الناس- لها بالضرورة احتياجاتها الجديدة، التى تتطلّب وسائل جديدة تعين الانسان على المعرفة و إدراك عالميه الطبيعى و الانسانى معا، ثم بعد ذلك معرفة عالم الغيب و معرفة اللّه الذى سخّر له كل ما فى العالم من جماد و نبات و حيوان، ليستعين به فى حياته أولا، و ليستدلّ به ثانيا. و بذلك كله تصبح المعرفة بمعناها العام- ضرورة للاجتماع البشرى. و تترقى المعرفة- تبعا لذلك- من التمييز بين الضار و النافع- و هذه هى المرحلة الدنيا للوجود الانسانى- حتى تصل إلى المعرفة التى تؤدّى إلى السعادة، و بذلك يترقى الانسان «من معرفة الحواس إلى معرفة العقول. و من معرفة الروية من غاية إلى غاية، حتى لا يرضى من العلم و العمل إلّا بما أدّاه إلى الثواب الدائم، و نجّاه من العقاب الدائم» ۲۱. بهذا الربط بين المعرفة و الحاجة الانسانية، كان من الطبيعى أن يعتبر الجاحظ المعرفة ضرورة من ضرورات الوجود البشرى. و لمّا كانت فكرة الصلاح و الأصلح- و هى الفكرة التى وضع النظّام أساسها الفلسفى- تقتضى أن يفعل اللّه ما فيه خير البشر و نفعهم و صلاحهم، كان من الطبيعى القول بأن المعرفة فعل للّه. غير أن اسناد المعرفة للّه من شأنه أن يخلّ بمبدإ القدرة الانسانية التى اعتبرها الجاحظ أساس وجود العقل و المعرفة، و لذلك يحلّ الجاحظ هذا التعارض باللجوء لفكرة «الطبائع» التى لجأ إليها استاذه، و من ثمّ يذهب إلى أن «المعارف كلها ضرورية طباع، و ليس شيء من ذلك من أفعال العباد. و ليس للعبد كسب سوى الإرادة، و تحصل أفعاله منه طباعا» ۲۲ و يؤكّد القاضى عبد الجبار ما يرويه البغدادى و الشهرستانى عن الجاحظ و غيره من المعتزلة من اعتبار كل أفعال الانسان من فعل اللّه و إن وقع من الانسان بطبعه باستثناء الإرادة التى يعدونها هى الفعل الانسانى الذى تترتّب عليه مسئولية الانسان عن فعله، و من ثمّ استحقاقه للثواب و العقاب. يقول «و منهم من قال إن الانسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه، و هو قول ثمامة و الجاحظ، الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۵۲ و اختلفوا فيما سوى الإرادة، فقال أبو عثمان الجاحظ أنه يقع من الانسان بطبعه، و أنه ليس باختيار له» ۲۳. و يترتب على القول بضرورية المعرفة و ربطها بقانون الطبائع عند الجاحظ و غيره من المعتزلة نوع من الجبرية فى الايمان تؤدى إلى القول بأن الكافر ليس قادرا على الايمان لانه مما لا يحتمله طبعه الذى هو من خلق اللّه فيه. و لكن الجاحظ يحاول إنكار هذه النتيجة و ذلك عن طريق القول بأن الكافر قد وقعت له المعرفة الضرورية باللّه و صفاته، و لكنه كفر بعناده و انكاره و اصراره على هذا العناد و الانكار «و الكفار عنده ما بين معاند و عارف قد استغرقه حبه لمذهبه» ۲۴. و ننتهى من كل ذلك إلى أن قضية المعرفة ارتبطت فى أصولها الكلامية بقضية الايمان من جانب، و القدرة الانسانية من جانب آخر. و من السهل أن نردّ كل محاولات العلاف و النظّام و الجاحظ لرفع التناقض بين القول بقدرة الانسان و القول بضرورة المعرفة إلى رغبتهم فى رفع التناقض بين «العدل» و «التوحيد» ذلك التناقض الذى كان يطرحه خصوم المعتزلة دائما فى وجوههم لدرجة اتهامهم بالشرك لأنهم يجعلون مع اللّه خالقا آخر هو الانسان. غير أنه من الصعب على الباحث تقويم جهود المعتزلة فى هذه القضية، و الحكم عليها سلبا أو ايجابا، فذلك أمر يخرج عن نطاق البحث، كما أنه يخرج عن حدود امكانيات الباحث و أدواته. و الذى يهمنا هو محاولة استجلاء رأيهم فى طبيعة النشاط العقلى وصولا إلى المعرفة لنرى حدود هذا النشاط و مجالاته.

۲- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند الحارث المحاسبى و الباقلانى

۲- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند الحارث المحاسبى و الباقلانى يعدّ كتاب «العقل» للحارث المحاسبى (ت ۲۴۳ ه) أول مؤلّف- فيما نعلم- يتناول تعريف العقل و يعين حدود نشاطه. و يعدّ الحارث المحاسبى نفسه أول من تكلم فى اثبات الصفات و إليه ينسب أكثر متكلمى الصفاتية ۲۵ و هو ينتسب إلى المدرسة الكلابية التى تزعمها عبد اللّه الكلابى (ت ۲۴۰ ه) و التى يعدها الأشاعرة أساس مدرستهم «و على كتب الحارث بن أسد فى الكلام و الفقه و الحديث معول متكلمى أصحابنا و فقهائهم و صوفيتهم» ۲۶ و يؤمن

رجال هذه المدرسة «أنه لا ـ خالق إلّا اللّه، و أن سيئات العباد يخلقها اللّه، و أن أعمال العباد يخلقها اللّه عز و جل، و أن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئا» ۲۷. و لقد حاول الأشاعرة- و رائدهم تربّى فى أحضان المعتزلة- التخفيف من هذه الصياغة الجبرية لمبدأ التوحيد، فذهبوا إلى أن الفعل الانسانى مخلوق للّه و يكتسب من جهة العبد الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۵۳ بالقدرة الحادثة التى يخلقها اللّه فيه مقارنة للفعل «فهى منه خلق و للعباد كسب» ۲۸. فى اطار هذه النظرة للقدرة الانسانية، و هى نظرة تظلّ- رغم مقولة الكسب الأشعرية- أقرب إلى الجبر منها إلى الحرية، يصبح مفهوم العقل أنه «غريزة جعلها اللّه فى الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة» ۲۹ و هو «غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالّة على المعقول» ۳۰. و التفرقة بين الغريزة التى يولد العبد بها، و بين المعرفة التى تسبب زيادة العقل تفترض بالضرورة أن العقل- الذى هو الغريزة- أساس و وسيلة للمعرفة. و المعرفة نفسها تنشأ عن استخدام العقل و ذلك عن طريق النظر فى الأدلّة. و معنى ذلك أن ثمّ ثلاث مراحل للمعرفة الكاملة: المرحلة الأولى هى الغريزة الفطرية التى «وضعها اللّه سبحانه فى أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض و لا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية، و لا بحس و لا ذوق، و لا طعم. و إنما عرّفهم اللّه إياها بالعقل منه» ۳۱ أى أنها غريزة لا يمكن التعرّف عليها إلّا بالعقل نفسه، فهى غريزة غير مرئية أو محسوسة أو ملموسة. أمّا المرحلة الثانية فهى مرحلة الاستدلال و النظر. و يقسم الحارث المحاسبى الأدلّة إلى نوعين «عيان ظاهر، أو خبر قاهر. و العقل مضمّن بالدليل، و الدليل مضمّن بالعقل. و العقل هو المستدلّ. و العيان و الخبر هما علّة الاستدلال و أصله. و محال كون الفرع مع عدم الأصل، و كون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدلّ على الغيب. و الخبر يدلّ على صدق، فمن تناول الفرع قبل احكام الأصل سفّه» ۳۲. و الفرع هنا هو الاستدلال، و الأصل هو الأدلة. و تقسيم الأدلة إلى هذين النوعين؛ العيان و الخبر، و اعتبار العقل هو المستدلّ يعبّر عن ايمان بفاعلية العقل و قدرته على الوصول إلى المعرفة عن طريق النظر فى الأدلّة. غير أننا يجب أن لا ننسى أن العقل غريزة من خلق اللّه، و كذلك علينا أن لا ننسى أن الأدلّة هى التى أقامها اللّه أمام أعين المكلفين لينظروا فيها و يستدلوا، فالعيان هو الأدلّة المادية القائمة فى العالم و التى تدلّ على احكام الصنعة و وجود الخالق و المبدع و المخترع. و الخبر- على مستوى المعرفة الدينية- هو خطاب اللّه للبشر على ألسنة رسله. و المرحلة الثالثة بعد مرحلة الاستدلال و النظر هى مرحلة المعرفة أو كمال العقل. و يتفاوت البشر فى هذه المرحلة، بناء على تفاوتهم فى القدرة على النظر و الاستدلال. و فى هذا الصدد يقسم الحارث المحاسبى الناس على أربع فرق «فرقة عقلت عن اللّه تعالى عظم قدره و قدرته و ما وعد و توعد، فأطاعت و خشعت و فرقة الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۵۴ عقلت البيان ثم جحدت كبرا و عنادا لطلب الدنيا» ۳۳. «و فرقة طغت، و أعجبت، و قلّدت، فعميت عن الحق أن تتبينه ثم تقربه، ثم تجحده كبرا و طلب دنيا بعد عقلها للبيان فظنت أنها على حق و دين و هى على باطل و شر و ضلال. و فرقة رابعة عقلت قدر اللّه عز و جل فى تدبيره و تفرّده بالصنع، و عرفت قدر الايمان فى النجاة بالتمسك به، و قدر العقاب فى ضرره فى مجانبة الايمان، فلم يجحدوا كبرا و لا أنفة و لا طلب دنيا لعقلها أن عاجل الدنيا يفنى، و عذاب الآخرة لا يفنى. فأقرّت و آمنت، و لم تعقل عظيم قدر اللّه فى هيبته، و جلاله، و عظيم قدر ثوابه و عقابه فى اتيان معاصيه، و القيام بفرائضه، فعصت، و ضيّعت، و غفلت، و نسيت، إلّا أنها علمت عظيم قدر الايمان فى النجاة، و عظيم ضرر الكفر، قد عقلته عن اللّه تعالى فهى قائمة به، دائمة عليه» ۳۴. و رغم أن الفارق بين هذه الفرق الأربع يكمن فى السلوك العملى المترتب على المعرفة، فإن الحارث يعتبره فارقا فى الفهم و المعرفة و العقل. و لا ـ ينبغى أن ننسى فى هذا الصدد أن الحارث صوفى يعطى للعمل و السلوك الدينى و المجاهدة الروحية دورا خطيرا فى الحكم على البشر، و من ثمّ لا يفصل بين المعرفة و السلوك العملى، و يعتبر التهاون فى العمل نقصا فى المعرفة الحقّة كما يفهمها المتصوفة. و يكاد الحارث يقترب مما قاله الجاحظ من أن المعرفة حاصلة لكل البشر لو لا أنهم جحدوا و عاندوا طلبا للدنيا، أو تقليدا و جريا وراء ما ألفوه. و الفارق بينه و بين الجاحظ أنه يرى أن اللّه «قد يخصّ بالتنبيه و التوفيق من يشاء من عباده، و يختصّ بجواره من أحبّ من خلقه» ۳۵ و بالتالى يردّ التهاون فى العمل و الكفر و كل معاصى الانسان إلى إرادة اللّه الشاملة. يعدّ الباقلانى (ت ۴۰۳ ه) أول متكلم أفرد فى مؤلفاته مقدمات أسهب فيها فى الحديث عن المعرفة و وسائلها و

شروطها. و إذا کان الباقلانی یعدّ من مؤصلی الفکر الأشعری، فإنه لیس مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمین علیه، بل قد تمّ علی یدیه توضیح بعض النقط و تحدید بعض المفهومات مما أدّی إلی تعدیل مذهب الأشعری من بعض الوجوه و إلی تقریبه من رأی المعتزلة» ۳۶. و النقطة التی تهمنا فی هذا المجال هی تعدیله لمذهب الأشعری فی الکسب و القدرة الحادثة للعبد. فقد ذهب الأشعری إلی أن الفعل مکتسب للعبد بالقدرة الحادثة التی یخلقها اللّه فیه مقارنة للفعل، و لم یجعل لهذه القدرة الحادثة أی فعالیة فی الفعل نفسه «غیر أن اللّه تعالی أجری سنته بأن یحقق عقیب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد و تجرّد له، و یسمی هذا الفعل کسبا، فیکون خلقا من اللّه تعالی ابداعا و احداثا، و کسبا من العبد: حصولا تحت القدرة الحادثة» ۳۷. و قد ذهب الباقلانی- متأثرا فی ذلک بالمعتزلة- إلی اثبات تأثیر للقدرة الحادثة فی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۵۵ حال الفعل، بمعنی أن الحرکة التی یأتیها الانسان هی فعل للّه یکتسبه العبد بالقدرة الحادثة، و لکن هذه القدرة الحادثة هی التی تؤثر فی الحال الحرکة فتجعلها قیاما أو قعودا أو صلاة أو سجودا. و بکلمات أخری فإن تحویل الحرکة المخلوقة للّه و المکتسبة من العبد إلی طاعة أو إلی معصیة، و الحرکة تحتمل الأمرین، أمر من فعل العبد بهذه القدرة الحادثة «و تلک الجهة هی المتعینة لأن تکون مقابلة بالثواب و العقاب. فإن الوجود من حیث هو وجود لا یستحق علیه ثواب و عقاب. خصوصا علی أصل المعتزلة، فإن جهة الحسن و القبح هی التی تقابل بالجزاء. و الحسن و القبح صفتان ذاتیتان وراء الوجود. فالموجود من حیث هو موجود لیس بحسن و لا قبیح» ۳۸ و هکذا انتهی الباقلانی إلی تحمیل الانسان مسئولیة قبح الفعل و حسنه، و نفی ذلک عن اللّه نفیا تاما، و بذلک نجح فی سد الثغرة التی کانت قائمة بین «العدل» و «التوحید» و أخضع کل ما یحدث فی العالم لقدرة اللّه و إرادته الشاملة. و إذا کانت مقدمات الباقلانی عن المعرفة فی کتبه تعدّ أول مقدمات وافیة تصلنا عن هذا الموضوع، فمن المؤکد أنه تأثر فیها خطی المعتزلة و آراءهم، تلک الآراء التی لم تصلنا متکاملة، و إن بقیت منها شذرات حاولنا- قدر الامکان- أن نتعرّف علیها فیما سبق. یعرّف الباقلانی العلم بأنه «معرفة المعلوم علی ما هو به» ۳۹ و یقسمه إلی نوعین «فعلم قدیم، و هو علم اللّه، عز و جل، و لیس بعلم ضرورة و لا استدلال، و علم محدث، و هو کل ما یعلم به المخلوقون من الملائکة و الجن و الأنس و غیرهم من الحیوان» ۴۰. و ینقسم علم المخلوقین إلی قسمین «فقسم منها علم ضرورة، و الثانی منها علم نظر و استدلال» ۴۱. أمّا العلم الضروری فهو «علم یلزم نفس المخلوق لزوما لا یمکنه معه الخروج عنه و لا الانفکاک منه، و لا یتهیأ له الشک فی متعلقه و لا الارتیاب به» ۴۲ و هذه العلوم الضروریة «تقع للخلق من ستة طرق. فمنها درک الحواس الخمس و هی: حاسة الرؤیة، و حاسة السمع، و حاسة الذوق، و حاسة الشم، و حاسة اللمس. و کل مدرک بحاسة من هذه الحواس من جسم، و لون و کون، و کلام، و صوت، و رائحة، و طعم، و حرارة، و برودة، و لین، و خشونة، و صلابة، و رخاوة، فالعلم به یقع ضرورة. و الطریق السادس هو العلم المبتدأ فی النفس لا عن درک ببعض الحواس و ذلک نحو علم الانسان بوجود نفسه و ما یحدث فیها و ینطوی علیها من اللذّة و الألم، و الغمّ و الفرح، و القدرة، و العجز، و الصحة، و السقم. و العلم الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۵۶ بأن الضدین لا یجتمعان، و أن الأجسام لا تخلو من الاجتماع و الافتراق و کل معلوم بأوائل العقول» ۴۳. و من الواضح أن هذا العلم الضروری هو علم المحسوسات أو الإدراک الناتج عن استخدام الحواس الخمسة. و المعرفة الحسیة عند الباقلانی معرفة ضروریة لا یمکن الشک فیها أو الارتیاب بمتعلقها. و یضاف إلی هذه الحواس الخمسة ما یطلق علیه الباقلانی «أوائل العقول» التی «تخترع فی النفس ابتداء من غیر أن تکون موجودة ببعض هذه الحواس» ۴۴. و یبدو أن الباقلانی بذلک یساوی بین المعرفة الحسیة و المعرفة البدیهیة- أوائل العقول- و لا یعلّق ثانیتهما بأولاهما. بل هو یؤکّد هذا الانفصال الکامل بینهما بقوله «فکل هذه العلوم الواقعة لنا بالمعلومات التی وصفناها توجد مخترعة فی النفس، وجدت هذه الحواس و ما یوجد بها من الإدراکات أو لم توجد» ۴۵ و لیس من المستبعد أن تکون هذه العلوم الضروریة بجانبیها الحسی و البدیهی من خلق اللّه، و لا قدرة للانسان علیها أصلا، فهی مما یجده الانسان فی نفسه دون إرادة لها أو قصد إلیها» و حقیقة وصفه بذلک فی اللغة أنه مما أکره العالم به علی وجوده، لأن الاضطرار فی اللغة هو الحمل و الاکراه، و هو الالجاء» ۴۶. و علی العکس من ذلک، العلم النظری فهو «علم یقع عقیب استدلال و تفکّر فی حال

المنظور فيه أو تـذكر لمـا نظر فيه، فكـل مـا احتاج من العلوم إلى تقـدم الفكر و الرويّـة و تأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظرى. و قـد يجعـل مكـان هـذه الألفـاظ أن نقول: العلم النظرى هو مـا بنى على علم الحس و الضـرورة، أو على مـا بنى العلم بصـحته عليهمـا. و معنى قولنـا فى هـذا العلم أنه كسبى أنه ممـا وجـد بالعـالم، و له عليه قـدرة محدثـة» ۴۷ فـالعلم النظرى بـذلك مباين للعلم الضـرورى من جميع الوجوه، فهو- أولا- علم اسـتدلالى يقع بعد نظر و تفكّر فى حال المنظور فيه. و هو- من هذه الزاوية- مباين للعلم الضـرورى لأـن «من حكمه جواز الرجوع عنه و الشك فى متعلقه» ۴۸. و العلم النظرى- ثانيا- مباين للعلم الضـرورى فى أنه مما يقـدر عليه العالم بالقـدرة الحادثـة، فهو علم من فعل العبد و يقع تحت قدرته، و لذلك يسـمى علما كسبيا. و العلم النظرى- ثالثا- ليس علما مبتدأ كالعلم الضـرورى، بل هو علم يبنى على علم الحس و الضرورة، بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد أو يتوصّل إليه إلّا بعد وجود العلم الضـرورى بجانبيه الحسـى و البديهى اللذين يعدّان مقدمات ضـرورية له. و ثمّ مرحلة وسطى بين العلم الضرورى و العلم النظرى لا بدّ من اجتيازها، ألا و هى مرحلة النظر و الاسـتدلال. و يعرّف الباقلانى الاسـتدلال بأنه «هو نظر الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۵۷ القلب المطلوب به علم مـا غاب عن الضـرورة و الحس» ۴۹ و يعرّف الـدليل بأنه «هو ما أمكن أن يتوصّل بصـحيح النظر فيه إلى معرفـة ما لا يعلم باضـطرار. و هو على ثلاثة أضـرب: عقلى له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله و ما يجب كونه عليه من صفاته نحو حياته، و علمه، و قدرته، و إرادته. و سـمعى شـرعى دال من طريق النطق بعد المواضـعة و من جهة معنى مستخرج من النطق. و لغوى دال من جهة المواطأة و المواضـعة على معانى الكلام و دلالات الأسماء و الصفات و سائر الألفاظ» ۵۰. و الذى يهمنا الإشارة إليه هنا هو وضع اللغة بين أنواع الدلالة، و اعتبار وجه دلالتها هو المواطأة و المواضـعة على معانى الكلام. و تفصـيل ذلك- كما يرى الباقلانى- أنه «قد يسـتدل بتوقيف أهل اللغـة لنا على أنه لا نار إلّا حارة ملتهبـة، و لا انسان إلّا ما كانت له هـذه البنية على أن كل من خبّرنا من الصادقين بأنه رأى نارا أو انسانا، و هو من أهل لغتنا، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلّا مثل ما سمى بحضرتنا نارا أو انسانا، لا نحمل بعض ذلك على بعض، لكن بموجب الاسم، و موضوع اللغة، و وجوب اسـتعمال الكلام على ما اسـتعملوه و وضـعه حيث وضعوه» ۵۱. و من حقنا أن نتسـاءل- و الحالـة هـذه- عن الفـارق بين الدلالـة اللغويـة و الدلالـة السـمعية الشـرعية، إذا كـان كلاهما يـدلّ من جهـة المواطأة و المواضـعة؟ و بـالرغم من أن الباقلانـى يعتبر الدلالـة السـمعية «فرعا لأدلّـة العقول و قضاياها» ۵۲ فـإنه- مـن جـانب آخر- يرى أنه «قد يستدلّ أيضا على بعض القضايا العقلية و على الأحكام الشرعية بالكتاب، و السنّة، و إجماع الأمة و القياس الشرعى المنتزع من الأصول المنطوق بهـا» ۵۳ و هو بـذلك يختلف- كأشـعرى- عن المعتزلـة الـذين يفصلـون- بحسم- بين الدلالـة العقليـة، و الدلالة الشـرعية، و يعتبرون النوع الأول أصـلا للثانى كما سـنتعرض لذلك فيما بعد. و الباقلانى- خلافا للقاضـى عبد الجبار مثلا- يسلك فى تقرير قضايا مؤلفاته مسلك الأشاعرة، الذين يبدءون بالأدلة الشرعية من آيات القرآن و الأحاديث النبوية، و الأخبار و الآثار الواردة عن الصحابة و التابعين، ثم ينتهى بالأدلّة العقلية التى تؤكّد هذه القضايا. و هذا المسلك يتسق مع إعلاء الأشاعرة من شأن الوحى و تقديمهم إياه على العقل. و يقرر الباقلانى هـذا المبـدأ بقوله «إن طرق البيان عن الأدلّة التى يدرك بها الحق و الباطل خمسة أوجه: -۱- كتاب اللّه عز و جل و- ۲- سنّة رسوله صلى اللّه عليه و سلم و- ۳- إجماع الأمـة و- ۴- ما اسـتخرج من هـذه النصوص و بنى عليها بطريق القياس و الاجتهاد و- ۵- حجج العقول» ۵۴. الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۵۸ و إذا كان الباقلانى لم يتعرّض لتحديـد ماهيـة العقل و مراحله المختلفـة، فـإن تقسـيمه للعلوم إلى ضـرورية و نظريـة ينبئ عن تصور مـا لطبيعـة النشاط العقلى و انتقاله من مرحلـة إلى مرحلـة. و من المؤكد أن الباقلانى و غيره من متكلمى القرن الرابع لم يكونوا بعيدين عن المباحث الفلسـفية التى تأثرت خطى أرسطو فى التفرقة بين مراحـل النشـاط العقلى فى كتـابه «فى النفس» ابتـداء من الإـدراك الحسـى و انتهاء إلى العقل الفعّال مرورا بالحس المشترك. غير أن المتكلمين ركّزوا نشـاطهم العلمى فى البحث عن مظاهر النشـاط العقلى دون البحث فى مـاهيته. و إذا كـان الفلاسـفة قـد تأثّروا خطى الاسـكندر الأفروديسـى- أحـد شـرّاح أرسـطو- فى التمييز بين ثلاثـة أنواع من العقول هى «العقل الهيولانى، و العقل بالملكة، و العقل الفعّال» ۵۵ فـإن العقل الهيولانى ليس إلّا الغريزة التى وهبها اللّه للممتحنين كما أشار إليها الحارث المحاسبى، و بعبارة الخوارزمى «هو

القوة فی الانسان و هی فی النفس بمنزلة القوة الناظرة فی العین» ۵۶. أو «هو الاستعداد المحض لإدراک المعقولات، و هو قوة محضة خالیة عن الفعل کما للأطفال و إنما نسب إلی الهیولی الأولی الخالیة فی حد ذاتها عن الصور کلها» ۵۷. و أمّا العقل بالملکة فهو یساوی عند الباقلانی ما أطلق علیه العلم الضروری، و «هو علم بالضروریات و استعداد النفس بذلک لاکتساب النظریات» ۵۸. و أخیرا فإن العقل الفعّال- أو المستفاد- هو ما أطلق علیه الباقلانی العلم النظری و «هو أن تصیر النظریات مخزونة عند قوة العاقلة بتکرار الاکتساب، بحیث یحصل لها ملکة الاستحضار متی شاءت من غیر تجشم کسب جدید» ۵۹ و من الملاحظ أن الباقلانی لم یشر إلی «العقل الهیولانی» أو إلی الغریزة التی تعدّ مقدمة لتلقی العلوم الضروریة بجانبیها الحسی و البدیهی، و اکتفی بالحدیث عن أقسام العلوم و قسّمها إلی علم إلهی قدیم لیس بعلم ضرورة أو استدلال، و علم المخلوقین المحدث بقسمیه الضروری و النظری. و هذه القسمة تکشف عن المنطلق الذی حدد للمتکلمین دروبهم الخاصة فی البحث فی قضیة العقل و المعرفة، فلم تنفصل هذه القضیة- کما سبقت الإشارة- عن قضایا التوحید و العدل. و هی مرتبطة عند الباقلانی بقضیة العلم الالهی و التفرقة بینه و بین العلم البشری. و یبدو تأثر الباقلانی فی هذه المشکلة واضحا بأبی هاشم الجبّائی (ت ۳۳۰ ه) الذی ذهب إلی أن اللّه «عالم لذاته، بمعنی أنه ذو حالة هی صفة معلومة وراء کونه ذاتا موجودا، و إنما تعلم الصفة علی الذات لا بانفرادها» ۶۰ أی أنه یثبت العلم صفة وراء الذات و لیست منفصلة عنها أو مغایرة لها. و هو فی هذه النقطة یختلف عن أبی الهذیل العلاف الذی اعتبر أن «علمه ذاته» ۶۱ و لم یثبت العلم صفة أو حالا وراء الذات. یقول الباقلانی متفقا مع أبی هاشم «الحال الذی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۵۹ أثبته أبو هاشم هو الذی نسمیه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلک الصفات» ۶۲. و تأثر الباقلانی بأبی هاشم فی مسألة العلم، و تأثره- الذی أشرنا إلیه سابقا- بالمعتزلة عموما فی مسألة القدرة الحادثة و دورها فی تحدید حالة الفعل، یکشفان عن التقارب الفکری بین المعتزلة و الأشاعرة، و هو تقارب یعدّ ثمرة للحوار المتصل و الجدل المستمر بین متکلمی الفریقین. و لقد کان من ثمرة هذا التقارب ما نجده من تطابق کبیر بین أفکار الباقلانی فی المعرفة و العلم و أفکار القاضی عبد الجبار (ت ۴۱۵ ه) الذی انتهج أیضا- فیما یروی الشهرستانی- «طریقة أبی هاشم» ۶۳ یؤکد ذلک کثرة روایات القاضی عن أبی علی الجبّائی (ت ۳۰۲ ه) و أبی هاشم اللذین یعدّهما أساتذته المباشرین، و ینقل عنهما دائما، و یکتفی- فی أحیان قلیلة- بمناقشتهما و محاولة التوفیق بین رأییهما. و تکاد آراء القاضی فی العلم و المعرفة أن تکون هی آراء الجبائیین مع خلافات یسیرة فی مسائل فرعیة لا یعتدّ بها، الأمر الذی یجعلنا نفترض- دون مغالاة- أن کلا من الباقلانی و القاضی عبد الجبار أخذا من معین واحد جلّ أفکارهما فی هذه القضیة. و لا یجب أن ننسی أیضا أن أبا الحسن الأشعری کان تلمیذا مباشرا لأبی علی الجبائی. غیر أن ذلک لا یجب أن ینسینا الفروق الأساسیة بین المعتزلة و الأشاعرة.

۳- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند المعتزلة

۳- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند المعتزلة و الفارق الأساسی بینهما یکمن فی دور العقل و هل هو سابق علی الشرع أم تابع له، و لقد ذهب الأشاعرة إلی أسبقیة الشرع علی العقل کما رأینا عند الباقلانی، و ذلک علی عکس المعتزلة الذین اعطوا للعقل دورا أولیا و سابقا علی الشرع، و جعلوا الدلیل السمعی تابعا للدلیل العقلی و مترتبا علیه. أی أنهم جعلوا الدلیل العقلی أصلا، و الدلیل الشرعی فرعا علی الدلیل العقلی، حتی ذهب القاضی إلی أن «کلامه تعالی لا یدلّ علی العقلیات، من التوحید و العدل، لأن العلم بصحة کونه دلالة، مفتقر إلی ما تقدم بذلک، فلو دلّ علیه لوجب کونه دالّا علی أصله، و من حق الفرع أن لا یدلّ علی الأصل، لأن ذلک یتناقض» ۶۴ و یرتدّ هذا الفصل بین الدلیل العقلی و الدلیل الشرعی، و تقریر أسبقیة الأول علی الثانی إلی الجبائیین أبی علی و أبی هاشم اللذین اتفقا- فیما یروی الشهرستانی- «علی أن المعرفة و شکر المنعم و معرفة الحسن و القبح واجبات عقلیة، و أثبتا شریعة عقلیة و ردّا الشریعة النبویة إلی مقدرات الأحکام و مؤقتات الطاعات التی لا یتطرق إلیها عقل، و لا یهتدی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۰ إلیها فکر» ۶۵ بمعنی أن العقل یستطیع أن یصل إلی کلیات الأحکام المتصلة باللّه و صفاته من التوحید و العدل و وجوب شکره، کما

أنه یمکن أن یعرف الحسن و القبح علی الجملة. و تختصّ الشریعة بأنها تکشف له عن الطرائق التی یستطیع عن طریقها أن یؤدی هذه الواجبات العقلیة. تختصّ الشریعة بأن تعرّف العقل مقادیر الطاعات- کالصلاة و الصوم و الزکاة- و مواقیتها، و هی أمور لا یستطیع العقل أن یعرفها، و إن عرف- علی الجملة دون التفصیل- وجوب رد الودیعة و شکر المنعم. غیر أن القول بأسبقیة الدلیل العقلی علی الدلیل الشرعی، و اعتبار الأول أصلا، و الثانی فرعا، لا یعنی وجود التعارض بینهما، فهما متفقان و متطابقان إذ «لیس فی القرآن إلّا ما یوافق طریقة العقل، و لو جعل ذلک دلالة علی أنه من عند اللّه، من حیث لا یوجد فی أدلّته إلّا ما یسلم علی طریقة العقول و یوافقها، إمّا علی جهة الحقیقة، أو علی المجاز لکان أقرب» ۶۶ غایة الأمر أن المعتزلة- لأسباب کثیرة بیّناها فی أول هذا الفصل- حاولوا الاحتکام إلی العقل وحده و اعتبروه أساسا لفهم الشریعة، و اعتبروا الشریعة مؤکّدة لما فی العقول و متفقة معه، دون أن تکون هی وحدها الدلیل علی وحدانیة اللّه و عدله و سائر الأحکام العقلیة «إن سائر ما ورد به القرآن فی التوحید و العدل ورد مؤکّدا لما فی العقول. فأمّا ان یکون دلیلا بنفسه یمکن الاستدلال به ابتداء فمحال» ۶۷. و لکی یؤکد المعتزلة هذا الاتفاق بین العقل و النقل، کان علیهم تحدید ماهیة العقل و التعرّف علی طبیعة الوسائل التی یمکنه عن طریقها الوصول إلی المعرفة الیقینیة، ثم تحدید طبیعة الأفکار التی یستطیع العقل- بمفرده- الوصول إلیها. و تتحدد ماهیة العقل عند المعتزلة بناء علی تحدیدهم لطبیعة وظیفته و حاجة الانسان الضروریة له. فإذا کان اللّه قد خلق الانسان لا لعلّة إلّا لنفعه ۶۸ ثم جعل التکلیف وسیلته إلی هذا النفع، فمن الطبیعی أن یزوده بکل الوسائل التی تعینه علی أداء ما کلّفه به. و کما زوّده بالقدرة التی یستطیع بها مزاولة الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوّده أیضا بالقدرة علی معرفة ما کلّفه به و تمییزه، و ذلک حتی یتأتی منه الفعل علی وجه الاختیار الناتج عن العلم بأحواله. و هذا الاختیار القائم علی المعرفة و العلم هو مناط الثواب و العقاب و المسئولیة. و هکذا یصبح العقل ضرورة من ضرورات التکلیف الالهی للبشر، و هو ضرورة بحکم مسئولیة الانسان و قدرته علی الفعل. «اعلم أن المکلّف کما یحتاج أن یکون ممکنا من احداث الفعل بالقدرة و الآلات لیصحّ منه أداء ما کلّف فکذلک یحتاج إلی أن یکون عالما بما کلّف و صفاته، و الفصل بینه و بین غیره، لیصحّ أن یقصد إلی إحداثه، و لیصحّ أن یعلم الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۱ أنه قد أدّی ما کلّف» ۶۹ و هذه المعرفة تحتاج للقوة الممیزة بین الأشیاء و الأفعال. و خلافا لما ذهب إلیه العلاف و النظّام من ضروریة هذه المعرفة، التی تردّ الانسان إلی حالة الجبر و تنفی عنه الاختیار، ذهب القاضی عبد الجبار إلی ضرورة أن تکون المعرفة من فعل الانسان. و الوسیلة التی یتوصّل بها الانسان إلی المعرفة هی العقل، و من ثمّ فلا بدّ من أن یزوّد اللّه الانسان بالعقل لیمکّنه من أداء ما کلّف به علی الوجه الذی تتحدد به مسئولیته عن الفعل. «و إن کان العلم بذلک الشیء مما لا یکون إلّا ضروریا فلا بدّ من أن یخلقه- تعالی- فیه. و إن صحّ کونه مکتسبا حسن من القدیم- تعالی- أن یمکّنه منه لیصحّ أن یعلم و یؤدی ما علمه، علی الوجه الذی کلف» ۷۰ العقل- إذن- ضروری للمکلّف حتی یستطیع أداء ما کلّفه اللّه به. و المعرفة التی یحتاج إلیها المکلف تنقسم إلی ضروریة، و مکتسبة. و المعارف الضروریة لا بدّ أن یخلقها اللّه فی العبد، کما أنه یحسن أن یمکّنه من العلوم المکتسبة. و لمّا کانت العلوم الضروریة مقدمة للعلوم المکتسبة و تمهیدا لها، لم یفصل القاضی عبد الجبار بین العلوم الضروریة و العقل. و عرّف العقل بناء علی ذلک بأنه «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متی حصلت فی المکلّف صحّ منه النظر و الاستدلال و القیام بأداء ما کلّف» ۷۱ و یرفض القاضی أن یسمی العقل جوهرا أو آلة أو حاسّة أو قدرة إلّا علی سبیل التشبیه و التوسع، و ذلک لأن الجواهر و الآلات و الحواس و القدرة مما تقع فیها الزیادة و النقصان». و هذا الحرص علی عدم الفصل بین العقل و العلوم الضروریة عند المعتزلة یعبّر عن ایمانهم بتساوی البشر فی هذه العلوم الضروریة، أی تساویهم فیما وهبهم اللّه من عقل. و من هذه العلوم الضروریة ضرورة العلم بالمدرکات، فلا بدّ للانسان «من أن یکون عالما بما یدرکه، و یعلم من حاله أنه لو أدرکه غیره لعلمه إذا لم یکن هناک لبس» ۷۲ و وجه الضرورة فی هذا أن الانسان «لو لم یحصل عالما بالمدرک لم یصح أن یعرف أحوال المدرکات، و لما تمّ منه استدلال علی اثبات الأعراض و حدوث الأجسام و صفات الفاعل و لا علی العدل بأسره. فالحاجة إلیه فی التکلیف ماسّة» ۷۳ و القاضی بذلک یحدد الغایة من التکلیف و من المعرفة معا و هی معرفة اللّه- المکلّف- و معرفة صفاته من التوحید و العدل

للتوصّل من وراء ذلک إلی معرفة التکلیف و أدائه. و بناء علی هذه الغایة تتحدد طبیعة العقل، أی العلوم الضروریة التی لا بدّ للمکلّف من معرفتها. و أول هذه العلوم هو العلم بالمدرکات. و العلم بالمدرکات لا یصحّ أن یختلف علیه اثنان، بل لا بدّ أن یتساوی فیها البشر إذا لم یکن هناک لبس. و هو من هذه الزاویة یعدّ علما ضروریا لا یحتاج لا ثبات، فغایة المستدلّ علی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۲ شیء ما أن یصل به إلی مرحلة أن یجعله کالمدرک بالحواس، و بهذا یکون الإدراک أوضح طرق العلم «اعلم أنه لا طریق للعلم بالشیء أوضح من الإدراک. فمتی تناول الإدراک شیئا فقد استغنی فی اثباته عن دلیل، لأن نهایة ما یبلغه المستدلّ علی اثبات الشیء أن یردّه إلی المدرک. فإذا حصل الشیء مدرکا فالواجب فی اثباته أن یکون أصلا و أن یستغنی عن دلیل. و لهذه الجملة لم یحتج فی اثبات السواد إلی دلیل و إن احتجنا إلی ضرب من التأمل فی کونه غیر المحل» ۷۴ و معنی ذلک ان المعرفة الإدراکیة أو الحسیّة تختلف عن المعرفة الاستدلالیة- و هی مرحلة النظر- فی أنها أکثر منها وضوحا و بیانا. و لکن هذه الثقة فی الإدراک الحسی قد یعترض علیها معترضون زاعمین أنه «لا حقیقة للأشیاء فی نفسها و حقیقتها» ۷۵ و أن المدرک هو الذی یحدد حقیقة الشیء حسب ما یعتقده و یدرکه، بمعنی أن الأشیاء لیس لها وجود مستقل عن مدرک یهبها- عن طریق عملیة الإدراک- وجودها الذی لا ینفصل او یستقلّ عن معتقداته و أفکاره. و یتصدّی القاضی عبد الجبار للفصل بین المدرک و الشیء المدرک علی أساس أن عملیة الإدراک لا دخل لها فی تحدید طبیعة الشیء أو تحدید صفاته. و هذا الفصل بین طرفی الإدراک هو ما یثبت عند المعتزلة وجود الواقع الخارجی، و یثبت نتیجة لذلک عملیة الإدراک، و من ثمّ یهبها موضوعیتها. و یلزم القاضی أصحاب هذا الرأی الوقوع فی التناقض، علی أساس أن «هذا یوجب أن یصحّ منا الجسم و القدرة إذا اعتقدنا ذلک فیهما، بل یوجب أن یکون تعالی موجودا و مختصا بسائر ما هو علیه من جهتنا إذا اعتقدنا کونه کذلک، بل یوجب إذا اعتقد المعتقد، فی الشیء، جوهرا و سوادا، أن یحصل بهذه الصفة، و قد بینا فساد ذلک، بل یجب علی هذا صحة کون الشیء الواحد بیاضا سوادا إذا اعتقد المعتقد أن ذلک فیه، و قدیما محدثا، و موجودا معدوما. و قد بیّنا أن العلم باستحالة ذلک ضروری» ۷۶ و یزید القاضی هذه الفکرة وضوحا حین یردّ علی من یسمیهم «أصحاب التجاهل» الذین یعتمدون فی نفی المعرفة الحسیة علی ما هو مشاهد من خداع الحواس. یقودنا القاضی فی ردّه علیهم إلی شروط صحة المعرفة الحسیة، أو الإدراک، و هی سلامة الحاسّة و ارتفاع الموانع. یقول «فأمّا تعلقهم بأن المدرک یسکن إلی أن السراب ماء، و أن العسل إذا غلب علیه الصفراء مرّ، کسکونه إلی سائر ما یدرکه، ثم ینکشف له خلاف ما اعتقد، فما الذی نؤمنه من مثله فی سائر المدرکات التی یعلمها، فبعید. لأن نفسه لا تسکن إلی أن ما رآه ماء و انما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به فی البیاض و اللمعان و اضطرابه فی الموضع الذی أدرکه. فما الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۳ أدرکه صحیح، و إن أخطأ فی اعتقاده. و لیس کذلک ما یعلمه من کون الماء ماء، عند مشاهدته له» ۷۷ و علی ذلک فالمعرفة الحسیة معرفة صحیحة بشرط سلامة الحاسّة و ارتفاع الموانع التی قد تخدع الحواس أو تضللها. و إذا کانت الحاسّة سلیمة، و الموانع مرتفعة، وجب اثبات ما ندرکه و نفی ما لا ندرکه «إذا ما کان طریق العلم به الإدراک بالحواس وجب نفیه إذا لم یدرک مع سلامة الحاسة و ارتفاع الموانع المعقولة لعدم الطریق الذی به یتوصّل إلی معرفته» ۷۸ هذا الحرص علی اثبات الإدراک الحسی، و اعتباره علما ضروریا عند کل من الأشاعرة و المعتزلة، یعدّ مسألة هامة و ضروریة لا ثبات العالم الخارجی الذی یستدلّ بوجوده علی وجود الصانع. غیر أن المعرفة الحسیة لیست الطریق الوحید للمعرفة، بل هی أول طریق المعرفة، فالحس «إنما نعبّر به عن أول العلم بالمدرکات» ۷۹. إذا کانت المعرفة الحسیة هی أول العلم بالمدرکات، فما هی العلاقة بینها و بین المعرفة العقلیة؟ یعرّف القاضی العلم بأنه «المعنی الذی یقتضی سکون نفس العالم إلی ما تناوله» ۸۰ فکل معرفة أدّت إلی سکون النفس إلی ما علیه المعلوم اعتبرت علماء، سواء أ کانت علما بالمدرکات أم علما ضروریا، أم علما مکتسبا. و من هذه الزاویة تعدّ هذه العلوم علوما منفصلة لا یقضی صحة أحدها علی صحة آخر. غیر أن هذه العلوم- من جانب آخر- تتصل اتصالا وثیقا، فالعلم بالمدرکات- الذی هو نتیجة للإدراک الحسی- یعدّ مقدمة للعلوم الضروریة. و هذه بدورها تعدّ مقدمة للوصول إلی العلوم المکتسبة عن طریق النظر و الاستدلال. و علی ذلک لا یصحّ القول بأن علوم الحواس قاضیة علی علوم العقل و حکما علی صحته، إلّا علی معنی

«أنه لو لا العلم بما یدرک بالحواس، لما صحّ أن یعلم الانسان سائر الأمور. و إن أرادوا بذلک أن بالإدراک تعلم صحة العلوم العقلیة فذلک باطل ... و یجب علی هذا، أن یکون العقل قاضیا علی صحة العلم بالمدرکات، لأن به نعلم صحتها» ۸۱ أی أن هذه العلوم ترتبط ببعضها البعض ارتباط العلّة بالنتیجة، و لا یقضی الإدراک الحسی علی العلوم العقلیة و لا یحکم بصحتها. و الصحیح أن علوم العقل هی الحاکمة علی علوم الإدراک الحسی، و هو ما عبّر عنه الجاحظ بقوله: «للأمور حکمان: حکم ظاهر للحواس، و حکم باطن للعقول، و العقل هو الحجّة» ۸۲ و معنی ذلک أن علوم الحس إذا أدّت إلی العلم الذی یقتضی سکون النفس کانت علما منفصلا بذاته. و العلاقة بینها و بین علوم العقل أن هذه تبنیّ علیها. و هذا الانفصال و الاستقلال لا یمنع أن یکون العقل حاکما علی الحس، الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۴ و قاضیا علی صحة ما تؤدّی إلیه الحواس. و هذا أمر ضروری خصوصا للرد علی أولئک الذین یتشککون فی صحة المعرفة الحسیة لما یعتورها أحیانا من خداع و عوائق تمنع عن الإدراک الصحیح. و إذا کان الإدراک الحسی یعدّ أول العلم بالمدرکات کما قرّر القاضی، فإنه أیضا یعدّ مقدمة للعلوم الضروریة التی هی من کمال العقل، أو التی هی العقل فی تعریف القاضی. و إذا کانت غایة المعرفة هی معرفة اللّه لمعرفة أوامره و نواهیه- التکلیف- فإن المعرفة الإدراکیة تحتاج لقدر آخر من المعارف التی یعتبرها القاضی معرفة ضروریة من کمال العقل. «و من کمال العقل أن یعرف من حال المدرکات التی هی الأجسام ما تحصل علیه: من کونها مجتمعة أو متفرقة، و من استحالة کونها فی مکانین، لأن متی لم یعلم ذلک لم یسلم له من العلوم ما یجری مجراها، و لا یصحّ منه الاستدلال علی اثبات الأعراض و حدوثها، و حدوث الأجسام، و تعلق الفعل بالفاعل، لأن کل ذلک یستند إلی هذا العلم» ۸۳ و هذه المعرفة بحال المدرکات- بعد العلم بها- تعدّ ضروریة فی نظر القاضی لارتباطها بأدلّة التوحید، لأنها مقدمة لاثبات جواز الاجتماع و الافتراق علی الأجسام، و بالتالی اثبات حدوثها. و یؤدی إثبات حدوثها إلی اثبات صانع مخالف لها غیر محدث، و من ثمّ لا بدّ أن یکون قدیما .. الخ کل هذه الاستدلالات التی تؤدّی إلی اثبات اللّه بصفاته من القدرة و العلم و الحیاة. «و من کمال العقل أن یعرف بعض المقبحات، و بعض المحسنات، و بعض الواجبات، فیعرف قبح الظلم و کفر النعمة و الکذب الذی لا نفع فیه و لا دفع ضرر، و یعلم حسن الاحسان و التفضّل، و یعلم وجوب شکر النعم و وجوب رد الودیعة عند المطالبة، و الانصاف، و یعلم حسن الذم علی القبیح إذا لم یکن هناک منع، و حسن الذم علی الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع و إنما یجب حصول هذه العلوم، لأنها لو لم تحصل لم یحصل للمکلّف الخوف من ألّا یفعل النظر، و ابتداء التکلیف متعلق به، و لأنه لا یصحّ منه العلم بالعدل إلّا معه، لأنه متی لم یعرف الفرق بین الحسن و القبیح لم یصح أن ینزّه القدیم- تعالی- عن المقبحات، و یضیف إلیه المحسنات» ۸۴ و لا شک أن القاضی عبد الجبار، و من قبله مشایخه، بوضعهم کل هذه المعارف فی إطار العلم الضروری، کانوا یسعون إلی تأکید أفکارهم العقلیة فی العدل و التوحید تأکیدا یلزم خصومهم التسلیم بها. و من الواضح أن هذه المقدمات- أو العلوم الضروریة- فیها الکثیر مما یحتاج إلی نظر و استدلال. فکون الجسم لا یخلو من الاجتماع و الافتراق و کافة الاعراض- و هو الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۵ مقدمتهم لا- ثبات الصانع بصفاته من القدرة و العلم و الحیاة- یعدّ من لطیف الکلام الذی یحتاج لنظر و استدلال، و من الصعب اعتباره معرفة ضروریة. أمّا العلوم الضروریة المتصلة بالعدل، فهی علوم لا یسلم لهم خصومهم ببدیهیتها «فأمّا وجوب الأفعال و حظرها و تحریمها علی العباد فلا یعرف إلّا من طریق الشرع» ۸۵ و اعتبار العقل هو کل هذه العلوم الضروریة لا ثبات التوحید و العدل، یعدّ تعریفا یخلط بین المعرفة نفسها و بین مفهوم العقل باعتباره أداة للمعرفة و نشاطا متمیزا للوصول إلی المعرفة. و یعدّ هذا التعریف- من جانب آخر- متناقضا مع ما یقرره القاضی من أن «المکلّف یحتاج إلیه (یعنی العقل)، لأن به یعلم الکثیر مما کلّف، نحو وجوب رد الودیعة و شکر المنعم و قبح الظلم و حسن الاحسان» ۸۶ فکیف تعرف بالعقل هذه الأشیاء مع اعتبارها من العلوم الضروریة التی هی العقل فی تعریف القاضی؟ و کیف تکون هذه الأشیاء من التکلیف الذی یحتاج المکلّف إلی العقل لمعرفتها، و هی فی نفس الوقت من علوم العقل الضروریة؟ هنا یحسّ الباحث أن القاضی قد خلط بین العقل کوسیلة و أداة للمعرفة، و بین المعرفة ذاتها التی هی نتیجة و محصلة لنشاط العقل فی ربطه بین المدرکات و تحصیل الکلیات. و یذهب القاضی إلی اعتبار کل هذه العلوم بدیهیة و فطریة و من

کمال العقل، بمعنی أنها علوم لا ینفک عنها العاقل المکلّف، و لا تؤثر فیها عوامل الزمان و المکان و البیئة «إن العلم بالمدح و الذم و استحقاقهم علی الأفعال ... من کمال العقل، و لیس بموقوف علی أن ذلک قد وقع، بل لو خالط الناس و لم یقع من أحد معصیة لما وقع الذم، و لو لم یقع منهم طاعة لما وقع المدح علی جهة، و لم یؤثر ذلک فی کون ما ذکرناه من کمال العقل. و کذلک القول فیه لو خلق فی أرض فلاة فی أنه یحسن أن یکلّف متی کمل عقله و علم مکان الحمد و الذم، و إن لم یعلم فاعلا لهما» ۸۷. و علی هذا فالعقل شرط فی التکلیف، رأی الانسان الخیر و الشر متجسّدین أم لم یرهما. و العقل وحده یستطیع أن یعرف ما یستحق المدح من الأفعال و ما یستحق المدح من الأفعال و ما یستحق منها الذم، دون أن یعرف الأفعال نفسها. *** یعدّ النظر أو الاستدلال هو الوسیلة الأساسیة للانتقال من مرحلة العلوم الضروریة التی یتساوی فیها البشر، إلی مرحلة العلوم النظریة، أو الاکتسابیة، التی یتفاوت فیها البشر نتیجة تفاوتهم فی قدراتهم علی النظر و الاستدلال. و النظر هو أول مراحل التکلیف العقلی. و یتمّ هذا التکلیف عن طریق باعث أو داع أو خاطر یسلّطه اللّه علی نفس المکلّف «و تلک الأمارة هی تنبیه الداعی و الخاطر، لأنهما الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۶ یفیدانه ما یخاف عنده من العقاب بترک النظر، و یدلانه علی ما ترتب فی عقله من الخوف الذی یجده فاعل القبیح و النقص الذی یختصّ به. فإنه لا یأمن من مضرّة عظیمة تستحق به، فیخاف عند ذلک» ۸۸ و یقوم تخویف الداعی و الخاطر علی ما ترتب فی العقل من ضرورة حسن الذم علی القبیح إذا لم یکن هناک منع، فیخشی الانسان، إن هو لم یستجب للداعی و الخاطر فی حسن النظر، أن یکون بترک النظر واقعا فی قبیح یستحق علیه الذم. و یدفعه هذا الخوف من الوقوع فی القبیح إلی النظر لیصل بذلک إلی المعرفة. غیر أن النظر، شأنه شأن الإدراک الحسی، لا بدّ له من شروط حتی یؤدّی إلی العلم و المعرفة. و کما اشترط القاضی لصحة الإدراک الحسی سلامة الحاسّة و ارتفاع الموانع، فإنه یشترط وجود الشک، و کأن الشک یعتبر بذلک مقدمة طبیعیة و ضروریة للفکر المؤدی إلی النظر «و من حق النظر ألّا یصحّ إلّا مع الشک فی المدلول» ۸۹ و تعدّ فکرة الشک فکرة أساسیة عند جمیع المعتزلة تقریبا، علی اعتبار أن الشک ترجیح بین احتمالات مختلفة أو وجوه متعددة. و من شأن هذا الشک أن یثیر التأمل و یحرّک الفکر، مما یجعل الشاک أقرب إلی معرفة الحقیقة ممن یثق بظنه، و یستنیم إلی فکره و وهمه «و الذی حصّلناه فی هذا الباب، أن النظر لا یصحّ إلّا مع تجویز کون المدلول علی صفة و أنه لیس علیها، فیجب أن یقارنه هذا التجویز. و قد یحصل ذلک مع الشک، و قد یحصل مع الظن، و قد یحصل مع الاعتقاد علی جهة التبخیت. و لا یصحّ ذلک مع العلم، و لا مع الجهل الواقع بالشبهة، لأن العالم و الجاهل بهذا العلم و الجهل یتساویان فی أنهما لا یجوّزان خلاف ما اعتقداه» ۹۰ بمعنی أن العالم تسکن نفسه إلی ما علمه، و کذلک الجاهل، و کلاهما لا یمکن أن یقع منهما النظر، و ذلک علی عکس الشاک أو المتردد بین احتمالات مختلفة. و تلتقی فکرة الداعی و الخاطر- أساس التکلیف العقلی للنظر- مع فکرة الشک و التجویز و إثارة الاحتمالات المختلفة فی الذهن، تلک الاحتمالات التی تکون مثیرا یدفع للنظر و الفحص و الاستدلال. و یؤکّد الجاحظ تلک العلاقة بین الشک و الوصول إلی الیقین فیما یرویه عن أستاذه النظّام «نازعت من الملحدین الشاک و الجاحد فوجدت الشاک أبصر بجواهر الکلام من أصحاب الجحود ... الشاک أقرب إلیک من الجاحد، و لم یکن یقین قط حتی کان قبله شک، و لم ینتقل أحد عن اعتقاد إلی اعتقاد غیره حتی یکون بینهم حال شک» ۹۱. و الداعی و الخاطر یثیران الشک فی الانسان، و یخیفانه من أن یکون علی باطل، و من أن یکون جاهلا بالحقیقة. و هذا الخوف یدفعه للتأمل و الاستدلال الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۷ و النظر حتی یصل إلی الحقیقة التی تسکن إلیها نفسه و یهدأ لها باله. و علی ذلک تقوم المعرفة عند القاضی علی أساسین: أساس نفسی هو الخوف من أن یکون علی خطأ، أو علی جهل قد یهدد مصیره الانسانی. و أساس معرفی هو الشک فیما یعتقده، و تجویز أن یکون الواقع علی خلاف ما یعتقد. و بناء علی هذین الاساسین تتحدد الغایة الدینیة للمعرفة، و هی غایة ذات شقین: غایة دینیة أخلاقیة هدفها أن تجنب الانسان القبیح الذی یترتب علیه استحقاقه للذم، و أن تؤدی به إلی فعل الحسن الذی یستحق به المدح. و غایة أخرویة هدفها خلاص الانسان من العذاب الذی یمکن أن یلاقیه نتیجة جهله بخالقه، و تقصیره فی أداء ما کلّف به. و أساسا المعرفة- الشک و الخوف- و غایتاها- الدنیویة و الأخرویة- غیر منفصلتین بأی حال من الأحوال، فکلاهما تفضی

إلی الأخری. یختلف کل من أبی علی الجبائی و ابنه أبی هاشم فی تحدید طبیعة الخاطر الذی یدعو إلی ضرورة النظر، فذهب أبو علی إلی «أنه لیس بکلام و أنه اعتقاد» ۹۲ بینما ذهب أبو هاشم إلی «أنه کلام، إمّا أن یفعله اللّه تعالی أو یأمر بعض الملائکة بفعله» ۹۳ و حاول القاضی عبد الجبار التوسّط فذهب إلی أنه معنی «لأنه أمر حادث یختصّ من ورد علیه، و لا بدّ إذا کان معنی، من أن یکون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح، لأن اثباته سوی هذین لا یصح» ۹۴. و بصرف النظر عن هذا الخلاف الدقیق، فإن مهمة الداعی و الخاطر تنحصر- عند أبی هاشم- فی بیان وجه الضرر الذی یلحق بالمکلّف إذا ترک النظر و من ثمّ یتوجّه إلیه قائلا «انظر لتعلم أن لک صانعا صنعک و مدبرا دبرک، و تعلم استحقاق الثواب من جهته علی فعل الواجب و العقاب علی فعل القبیح. و متی لم تعرفه و تعرف هذا الثواب و العقاب، کنت إلی فعل القبیح أقرب، لأنک تجد شهوته فیک، و أنت إذا عرفته کنت إلی التباعد منه أقرب، لأنک تجد استحقاق الذم علی القبیح مع ما یؤثّر فیک من غم و نقیصة، فلا تأمن أن تستحق به المضار العظیمة» ۹۵ عند ذلک یخاف المکلّف من ترک النظر «حتی لو لم یخف البتة لم یکن مکلّفا و لا عاقلا، إذ العاقل إذا خوّف بأمارة صحیحة خاف لا محالة» ۹۶. و من اللافت للانتباه أن القاضی عبد الجبار إذا کان قد اعتبر العقل فطریا و قاسما مشترکا بین البشر، لا یتأثر بظروف الزمان أو المکان او البیئة، فإنه أدرک أن الباعث علی النظر و الاستدلال و اکتساب العلوم النظریة یأتی من خارج الانسان- الداعی و الخاطر- و من داخله- الشک- معا، فالخاطر یثیر الخوف من العقاب الخارجی، و الشک یثیر الرغبة فی التوازن الداخلی وصولا للیقین. و لکن هل من الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۸ الضروری أن یؤدی النظر إلی المعرفة؟ أ لا یجوز أن یؤدی بنا للجهل؟ و فی هذه الحالة لا یکون ثمّة ضرورة له ما دام سینقلنا إلی جهل آخر. ینکر القاضی أن یؤدی النظر إلی الجهل و إن جوّز أن یؤدّی إلی غالب الظن أو أن یؤدّی- علی أسوأ تقدیر- إلی الشک مرة أخری. و لکنه إذا کان نظرا من عاقل فی دلیل معلوم، فلا بدّ أن یؤدی إلی العلم «و من حق النظر أن یکون فیه ما یولّد العلم، إذا کان نظرا من عاقل فی دلیل معلوم له علی الوجه الذی یدلّ، و یکون فیه ما لا یولّد العلم، بل یقتضی غالب الظن فی أمور الدنیا، و قد یکون فیه ما لا یحصل عنده الوجهان جمیعا. و لا یصحّ أن یکون فیه ما یولّد الشبهة أو الجهل ... و کما لا یجوز أن یولّد الجهل، فکذلک لا یجوز أن یولّد غیر الاعتقاد من أفعال القلوب» ۹۷. و معنی ذلک أن النظر من شأنه أن یولّد العلم إذا کان نظرا فی دلیل معلوم علی الوجه الذی یدلّ. و عدم الوصول بالنظر إلی مرحلة العلم یعنی وجود نوع من الخطأ فی استخدام الدلیل، أو فی معرفة وجه الاستدلال به. و تتحدد أنواع الأدلّة عند القاضی عبد الجبار بناء علی تحدیده لغایة المعرفة. و غایة المعرفة هی الوصول إلی معرفة المکلّف بکل صفاته من التوحید و العدل، ثم الوصول بعد ذلک إلی معرفة أوامره و نواهیه حتی یمکن أداء التکالیف الشرعیة التی تؤدی إلی الثواب و تعصم من العقاب، و من الطبیعی أن تنقسم الأدلّة تبعا لهذا الترتیب المعرفی. فثمّ أدلّة تعرف بها قضایا التوحید. و ثمّ أدلّة تعرف بها قضایا العدل. و نوع ثالث تعرف به النبوات و الشرائع. و هکذا تنقسم الأدلّة إلی أنواع ثلاثة یختصّ کل منها بمرحلة من مراحل المعرفة «فمنها ما یدلّ علی الصحة و الوجوب، و منها ما یدلّ فی الدواعی و الاختیار، و منها ما یدلّ بالمواضعة و القصد. و رتبنا کل واحد من هذه الوجوه، بأن بیّنا: أن المقدّم علی ما یدلّ من حیث الصحة، و هو الذی یتطرّق به إلی معرفة التوحید، ثم یتلوه ما یدلّ بالدواعی، و هو الذی یعرف به العدل، ثم یتلوه ما یدلّ بالمواضعة و تعرف- به- النبوات و الشرائع ۹۸. یختصّ النوع الأول من الأدلّة بأنه یعرف به التوحید. و تفصیل ذلک أن هذا النوع الأول یدلّ علی الصحة و الوجوب، بمعنی أن وجود الفعل أو وقوعه یدلّ- وجوبا- علی وجود الفاعل. و إن وقع الفعل محکما دلّ علی أن فاعله عالم و لا دخل لحال الفاعل أو الفعل فی هذه الدلالة. أی أنها دلالة مجردة منفصلة عن أحوال الفعل و أحوال الفاعل معا. و تستند هذه الدلالة- فی حرکة العقل الفکریة للنظر و الاستدلال- إلی العلوم الضروریة القائمة فی الذهن و التی اعتبرها القاضی من کمال العقل. و أول هذه الحرکة الاستدلالیة البدء بالضروریات، و أهمها أن الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۶۹ الفعل یتعلّق بالفاعل، و أن ثمّ أجسادا فی العالم لا نقدر علیها، فلا بدّ من فاعل لها مغایر لها و لنا. و أن هذه الاجسام لا تخلو من الاجتماع و الافتراق و الحرکة و السکون و کافة الأعراض، و هذه الأعراض محدثة و لا یجوز علیها البقاء و کل ما لا یخلو من الحدوث محدث مثله. و هکذا ینتهی المتکلم إلی اثبات حدوث

العـالم. لاـ يمكن لفاعـل العـالم أن يكون محـدثا و إلّما كان مثلها، و بـذلك تثبت صـفة القـدم للّه. ثم يسـتدلّ بوقوع الفعل أيضا على القدرة، و بوقوعه محكما على العلم. و يستدلّ بوجود القدرة و العلم على الحياة ۹۹. أمّا النوع الثانى من الأدلّة، و هو ما يدلّ بالدواعى و الاختيار، فهو النوع الذى يتوصّل به إلى معرفة «العدل». و هذا النوع يقع فى الترتيب تاليا للنوع الأول. بمعنى أننا إذا عرفنا اللّه بصفاته و أنه ليس جسـما و لاـ عرضا «و لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصـعود و الهبوط و الارتفاع و الانحـدار و الانتقال من مكان إلى مكـان و لا تجوز عليه الزيادة و النقصان» ۱۰۰ .. الـخ، إذا عرفنـا ذلـك أمكننا أن نعرف ما يختاره من الأفعال و ما يمتنع عنه. و ما دمنـا علمنـا أنه عـالم، فلاـ بـدّ أنه عالم بقبـح القبيـح و مسـتغن عنه، و عالم باسـتغنائه عن فعله. و من شأن هـذا العلم أن يكون داعيا له لاختيار الأفعال الحسنة دون القبيحة. و ينتهى بنا كل ذلك إلى «العلم بكونه عدلا حكيما، لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب، و لا يأمر بالقبيـح، و لا ينهى عن الحسن، و أن أفعاله كلها حسـنة. فبهـذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد و العدل» ۱۰۱. و النوع الثالث من الأدلّة و هو الـذى يـدلّ بالمواضـعة و تعرف به النبوات و الشـرائع، أو بكلمـات أخرى هو الوحى، الـذى نسـتطيع عن طريقه معرفة الشـريعة. غير أن علينا أن نلاحظ أن القاضـى قـد رتّب الأنواع الثلاثـة من الأدلّة ترتيبا بحسب أهميتها المعرفية. فأدلّة التوحيد أولا، ثم أدلّة العـدل فأدلّة الشـرع. و معنى هـذا أننا- كما سـبقت الاشارة- لا نسـتطيع معرفة الشـرع إلّا بعد معرفة التوحيد و العدل إذ أن معرفة الشرع فرع عليهما. و يفرّق القاضى عبد الجبار بين أنواع الأدلّة من وجه آخر يكشف بشكل أوضح عن الدلالة الشرعية «اعلم أن الأدلّة على ضـربين: أحدهما يدلّ على ما يدلّ عليه، لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له و ما جرى مجراه فهذا لا يجوز أن تتغير حاله فى الدلالـة، و ذلك كدلالـة الأعراض على حـدوث الاجسام، و الفعل بمجرده على أن فاعله قادر، و بكونه محكما على أنه عالم. و الثانى يـدلّ على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدلّ عليه، لأن الخبر إنما الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۷۰ يـدلّ على المخبر عنه من حيث قصـد به الاخبـار عما هو خبر عنه، و من حيث كان فاعله على صـفة و لا يـدلّ بجنسه» ۱۰۲ و معنى ذلك أن الكلام- الدلالة الشرعية- لا يدلّ إلّا بعد فهم دواعى المتكلم و قصده. و لا يمكن فهم الدواعى إلّا بعد معرفة التوحيد و العـدل. أى معرفـة اللّه بصـفاته و مـا يجوز عليه و مـا لاـ يجوز. و هـذا هو الشـرط الأـول لفهم الدلالـة الشـرعية. أمّا الشـرط الثانى فهو المواضـعة، فالكلاـم- الدلالـة الشـرعية- لاـ يمكن أن يـدلّ على ما يـدلّ عليه إلّا مع قـدم المواضـعة. هـذه التفرقـة الحاسـمة بين أنواع الدلالات الثلاث، و الفصل بينها، و ترتيبها ترتيبا تنازليا يبدأ بالأهم فالمهم، أو بالعلّة فالنتيجة، هو لبّ الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة. فلقد رأينا أن الباقلانى لم يميز بوضوح بين الدليل العقلى و الدليل الشرعى من حيث الترتيب و الأهمية، فأحيانا يعتبر العقل حكما على الشـرع، و أحيانا يفعل العكس. و كان سـلوكه العملى تطبيقا حرفيا لمبدأ سـيادة الشرع على العقل. و من جهة أخرى لم نجد عنده فرقا حاسـما بين الدلالـة الشـرعية و دلالة اللغة، بالرغم من أنه اعتبرهما دلالتين. أمّا القاضـى عبد الجبار فقد وحّد بينهما، و كان هذا مدخله الطبيعى لدراسة القرآن و لقضية التأويل و من ثمّ تحتاج لوقفة متمهلة.

۴- الدلالة اللغوية و شرط المواضعة

۴- الدلالـة اللغويـة و شـرط المواضـعة يعـدّ البحث فى «الكلام» قضـية خلافية حادة بين المعتزلة و خصومهم، خصوصا الأشاعرة. و إذا كان كل من الباقلانى و القاضـى عبد الجبار قد اعتبر الدلالة الشـرعية تدلّ من جهة المواضعة و المواطأة، و أضاف القاضى إليها شرط «القصـد»، فإنهمـا لم يتفقا على تحديـد مفهوم الكلام، و لا على تحديـد جهـة المواضـعة و المواطأة. و الجـذر الـدينى لهـذه المشـكلة يتصل- فى الفكر الاعتزالى- بقضـية التوحيـد و بقضـية خلق القرآن. و قـد كان هـدف المعتزلـة من اثارة هذه المشـكلة- متأثرين بمن سبقهم من المتكلمين كالجعد بن درهم و غيلان الدمشـقى- مرتبطا برغبتهم فى نفى وجود أى صـفة قديمة خارجة عن الذات الإلهية، و ذلك ليخلص لهم مبـدأ التنزيه و التوحيـد نقيا من أى ايهام بالتعدد و لذلك فصـلوا بين صـفات الذات و صـفات الفعل. و اقتصـرت الصـفات الذاتيـة عنـدهم على العلم و القـدرة و الحياة و القـدم، و هى صـفات ليست منفصـلة عن الذات، بل هى هو؛ فاللّه- عند أبى.

الهـذيل العلاـف- «عـالم بعلم هو هو، و قادر بقـدرة هى هو، و هو حى بحياة هى هو» ۱۰۴. أمّا الكلام فقد اعتبره المعتزلة من صـفات الفعل. و هى صـفات لا تختلف فى الغائب عنها فى الشاهد، و بالتالى يجوز فيها القياس، و اقامة معرفتنا لما الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۷۱ غاب عنا قياسا على معرفتنا لما نشاهده. و يقسم القاضـى عبد الجبار الصفات الإلهية على أقسام «منها ما يجب له فى كل حال، ككونه عالمـا و قـادرا. و منهـا مـا يسـتحيل عليه فى كـل حـال، ككونه متحركـا و ساكنـا، إلى سـائر ما يختصّ ما خالفه من الجواهر و الأعراض. و منها ما يستحيل عليه فيما لم يزل و يصحّ عليه فيما بعد ذلك، كصـفات الأفعال أجمع، ككونه محسنا و متفضّلا و رازقا و خالقـا، فلاـ يجب إذا قلنـا أنه يسـتحيل كونه متكلّمـا فيما لم يزل أن يسـتحيل ذلك عليه أبـدا، بل يصـحّ ذلك عليه إذا صـحّ أن يفعل الكلام، كما ذكرناه فى صفات الأفعال» ۱۰۵ فصـفة الكلام إذن صـفة فعل، و ليست صفة ذات. و صفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها اللّه فيمـا لم يزل، بل هى صـفة حادثـة مع وجود الحاجـة للكلام. و إذا كان الأمر كـذلك، فإن كلام اللّه ليس قـديما، بل هو محـدث لارتباطه بوجود من يخاطبه عز و جل من الملائكـة أو البشـر، و وجودهم محدث لا مراء. و الكلام الإلهى- من ناحية أخرى- لا بدّ أن يكون مفيـدا، لأـنه يتوجه إلى مخاطب. فإن لم يكن مفيـدا دخل فى العبث الـذى يتنزّه اللّه عنه، لوقوع أفعاله كلها فى دائرة الحكمـة و الصواب. و وجوب الإفادة فى كلام اللّه مع وجوب الحدوث يؤديان معا إلى ضـرورة أن يكون كلامه سـبحانه مسبوقا بالمواضعة «لأن الكلام لا يكون مفيدا إلّا و قد تقدّمت المواضـعة عليه، و إلّا كانت حاله و حال سائر الحوادث لا تختلف» ۱۰۶. لا يختلف الأشاعرة مع المعتزلة فى اعتبار المواضـعة شـرطا من شروط الدلالة اللغوية كما رأينا عند الباقلانى. و لكنهم يختلفون معهم فى تحديد صفة الكلام الإلهى على أساس «أن كلام اللّه تعالى صـفة لذاته لم يزل و لا يزال موصوفا به و أنه قائم به و مختص بذاته» ۱۰۷. و هذا الخلاف بين قـدم الكلام الإلهى- قول الأشاعرة- و بين حـدوثه- قول المعتزلة- كان من شأنه أن يثير خلافا حول أصل المواضـعة فى اللغة هل هى توقيف من اللّه أم اصـطلاح من البشـر؟ و كـان من الطبيعى أن يـذهب الأشاعرة إلى اعتبار المواضـعة توقيفا، ما دام الكلام صـفة ذاتية قديمـة من صـفات اللّه عز و جـل. و إلى العكس من ذلـك ذهب المعتزلـة اتساقا مع نظرتهم للكلام الإلهى على أنه صـفة من صـفات الفعل. و إذا كانت هذه القضـية تبدو ناضجة جدا و واضحة المعالم فى القرن الرابع حيث يعبّر ابن فارس عن رأى القائلين بالتوقيف، و يعبّر القاضـى عبـد الجبـار عن رأى القـائلين بالاصـطلاح، و بينهما يتراوح ابن جنى- رغم اعتزاليته- بين التوقيف و الاصـطلاح و تقليد أصوات الطبيعة. إذا كان الأمر كذلك، فمن المؤكد أن القضـية أقدم من ذلك، إذ هى ترتدّ- كما أشرنا- للخلاف حول صفة الكلام و خلق الاتجـاه العقلى فى التفسـير، ص: ۷۲ القرآن و هى خلافـات أدّت إلى فتن داميـة، انتهت بالقضـاء على الإزدهـار الاـعتزالى فى التاريخ الاسلامى ۱۰۸. و يقرر القرآن أن اللّه هو الذى علّم آدم الاسـماء كلها، و لذلك استند اصحاب التوقيف إلى هذه الآية (سورة البقرة/ ۳۱) للاستدلال على صحة رأيهم. أمّا القائلون بالاصطلاح فقد وقعوا فى مآزق حاولوا الخروج منها بالتأويل. و اضطرب المعتزلة جميعا أمام هـذه الآية اضـطرابا عظيما. ذهب أبو على الجبائى (ت ۳۰۳ ه) مستندا إلى هذه الآية إلى أن «هذه اللغات أصـلها التوقيف» ۱۰۹ و بـذلك أراح نفسه، لأـنه كـان يعتبر الخاطر الـداعى إلى النظر- أساس التكليف- اعتقاد، و بالتالى لا بـدّ قبل وقوع التكليف من جهـة اللّه من التوقيف على بعض اللغات ليصحّ النظر، و يحسن ارسال الرسل. و لقد خالف أبو هاشم (ت ۳۲۱ ه) أباه فى هذه القضية، و يهاجم ابن القيّم الجوزية أبا هاشم على أساس «أنه زعم أن اللغات اصـطلاحية، و أن أهل اللغة اصطلحوا على ذلك» ۱۱۰ و أنه أول من ابتـدع هـذه البدعة. و يبدو فى حديث أبى هاشم أنه يردّ على أبيه تعليقه بعثة الرسل و الوحى على التوقيف على بعض اللغات حين يقول: «إن التوقيف فى تعليم الأسـماء و الصفات لا يصحّ. و يقول (متأوّلا آية سورة البقرة) إن تعليم اللّه تعالى آدم الأسماء لا يصحّ إلّا و قـد عرف، مواضـعة، على لغة الملائكة، ثم وقعت المخاطبة بها، فعرف عند ذلك ما عرفه اللّه تعالى» ۱۱۱ و هكذا يفترض أبو هاشم أن ثمّـة لغـة تواضـعت عليها الملائكـة، و أن آدم كان قـد عرف هـذه اللغة قبل أن يعلّمه اللّه اسماء الأشـياء، ثم علّمه اللّه اسماء هذه الأشياء باللغة التى عرفها آدم عن الملائكة. و ينسى أبو هاشم أنه يرتدّ بقضية المواضعة إلى الملائكة الذين هم خلق للّه، و يسلب آدم أى فعّالية فى المواضـعة اللغوية. و حقيقة المعضـلة التى لم يدركها أبو هاشم أن سياق الآية نفسها كان فى معرض بيان فضل آدم على

الملائکة، و اختیار اللّه له للخلافة فی الأرض، و من ثمّ تزویده ببعض الوسائل التی تعینه علی الحیاة و منها تعلیمه أسماء الأشیاء، و هی أسماء لم تکن الملائکة تعرفها، حتی أنها عجزت عن الإنباء بأسماء هذه الأشیاء، و بذلک تمیّز عنهم آدم بهذا العلم الذی وهبه اللّه إیاه. و تعدّ فکرة الاصطلاح فی اللغة- عند المعتزلة- ضروریة لنفی مشابهة اللّه للبشر، و ذلک إلی جانب اتصالها بقضیة الکلام و حدوثه. فالمواضعة تحتاج للاشارة المادیة الحسیة بمعنی أن المواضعة بین اثنین مثلا علی تسمیة شیء ما باسم ما تستلزم أن یشیر أحدهما للشیء و ینطق الاسم عدة مرات، و ذلک «علی حسب ما نجد الطفل ینشأ علیه فیتعلم لغة والدیه، إذا تکررت منهما الإشارات» ۱۱۲. هذه الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۷۳ الإشارة المادیة- التی هی جزء من المواضعة- لا تجوز علی اللّه لأنه لیس جسما، و هی فکرة یطرحها کل من ابن جنی و القاضی عبد الجبار. یقول ابن جنی: «و القدیم سبحانه لا یجوز أن یوصف بأن یواضع أحدا من عباده علی شیء، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بدّ معها من ایماء و إشارة بالجارحة، نحو المومی إلیه، و المشار نحوه، و القدیم سبحانه لا جارحة له، فیصحّ الایماء و الإشارة بها منه. فبطل عندهم أن تصحّ المواضعة علی اللغة منه» ۱۱۳. و یقول القاضی مؤکدا نفس الفکرة: «و أمّا أول المواضعات فلا بدّ فیه من تقدم الإشارة التی تخصص المسمی ... و لذلک جوّزنا من القدیم تعالی تعلیمه لغة بعد تقدم المواضعة علی لغة، و لم نجوّز أن یبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة علیه سبحانه» ۱۱۴. و ینتهی المعتزلة- تأکیدا لمبدأ التوحید- إلی أن المواضعة علی اللغات لا بدّ أن تسبق کلام اللّه حتی یقع مفیدا، و لا یجوز أن یبدأ اللّه المواضعة علی اللغة، لأن المواضعة تستلزم الإشارة الحسیة التی لا تجوز علیه سبحانه فإذا تقدّمت المواضعة علی لغة ما بین البشر، فلا مانع عند المعتزلة بعد ذلک من أن یبدأ اللّه مواضعة علی لغة أخری. و هذه المواضعة الثانیة لا تستلزم الإشارة الحسیة، لأن الکلام باللغة المتواضع علیها سابقا یغنی- فی هذه الحالة- عن الإشارة الحسیة التی لا تجوز علی اللّه. «یجوز أن ینقل اللّه اللغة التی قد وقع التواضع بین عباده علیها، بأن یقول: الذی کنتم تعبّرون عنه بکذا، عبّروا عنه بکذا، و الذی کنتم تسمونه کذا ینبغی أن تسموه کذا، و جواز هذا منه سبحانه کجوازه من عباده» ۱۱۵. و إلی جانب ارتباط فکرة الاصطلاح فی المواضعة اللغویة بقضیة التوحید، فإنها ترتبط بقضیة المعرفة من جانب التفرقة بین العلم الضروری و العلم الاکتسابی. فالإشارة الحسیة- و هی شرط فی المواضعة- قرینة المعرفة الضروریة، أی أن الإسم حین یرتبط نطقه بالإشارة الحسیة، یقع العلم الضروری بأن هذا الشیء المشار الیه یدعی بهذا الاسم. و هذه المعرفة الضروریة تعدّ نتیجة للاشارة الحسیة، إذ هی معرفة ادراکیة، أو علم بالمدرکات کما یقول المعتزلة. و إذا کانت هذه الاشارة الحسیة لا تجوز علی اللّه، فإننا من جانب آخر لا یمکن أن نعرف قصده تعالی باضطرار، کما نعرف قصد المتکلم العادی الذی یزاوج- عادة- بین الکلام و الاشارة «أنه لا طریق إلی العلم بالمقاصد علی جهة الاکتساب بالکلام، و تعلقه بالمسمی» ۱۱۶. و نحن لا یمکن أن نعرف قصد اللّه تعالی باضطرار، لأن هذه المعرفة لا تجوز «فی حال التکلیف کما لا نعلم ذاته باضطرار فی حال التکلیف» ۱۱۷. و لیس الانسان وحده هو الذی لا یجوز علیه معرفة قصد اللّه معرفة ضروریة، الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۷۴ بل الملائکة أیضا لا یتسنی لها ذلک «لأنها مکلّفة و لم یکن لها قبل التکلیف حال علمت فیه القدیم، جل و عز، ضرورة لأن هذه الحال إنما تجوز فی أهل الآخرة و من یجری مجراهم دون غیرهم» ۱۱۸ و هکذا إذا کانت معرفة اللّه بصفاته لا یجوز أن تکون ضروریة، سواء للملائکة أو البشر لتساویهما فی التکلیف العقلی، فإن معرفة قصده لا یمکن أن تکون ضروریة، بل کلاهما معرفة نظریة کسبیة استدلالیة. کل ذلک ینفی أن یبدأ اللّه الملائکة أو البشر مواضعة علی لغة، لأن من شرط المواضعة الإشارة الحسیة التی تؤدّی إلی معرفة قصد المتکلم و المشیر باضطرار. و کلا الأمرین مستحیل فی حق اللّه، لأنه یؤدّی إلی هدم مبدأ التکلیف العقلی، و هو حجر الزاویة فی الفکر الاعتزالی، إلی جانب ما یؤدی الیه من مشابهة اللّه للأجساد. و إذا کانت قضیة المواضعة و الاصطلاح فی اللغة تعدّ هامة فی الفکر الاعتزالی، لاتصالها بالتوحید من جانب و بالمعرفة الاستدلالیة باللّه من جانب آخر، فقد کان من الطبیعی أن یعتبر القاضی عبد الجبار- خلافا للباقلانی- القصد شرطا من شروط الدلالة الشرعیة و هی الکلام. فإذا کان المتکلم الماثل أمامنا یمکن أن نفهم قصده باضطرار بحکم ما یقارن کلامه من اشارات، فإن هذه المقارنة لیست متوفرة فی کلام اللّه، لأنه لیس ماثلا أمامنا، و لا هو ممن تجوز علیه الإشارة. و من جهة أخری

فإن صفات اللّه- صفات الذات و الفعل معا- یمکن التوصّل إلی معرفتها عن طریق الدلیل العقلی. و صفات الفعل هی التی تکشف عن دواعی اللّه و اختیاراته، أی هی التی تکشف للعقل عما یجوز علیه من الأفعال و ما لا یجوز منه، فهو عدل لا یختار القبیح و لا یأمر به و لا ینهی عن الحسن و لا یظلم و لا یکذب فی أخباره .. الخ کل صفات العدل التی یمکن الاستدلال علیها بالعقل. و صفات الفعل هذه یمکن أن تحدد لنا مقاصد اللّه بکلامه. و هکذا ترتدّ الدلالة اللغویة- الکلام- إلی العقل الذی یعرف قصد اللّه استدلالا قبل ورود الشرع، و هذا أمر سنتعرّض له تفصیلا عند حدیثنا عن المجاز و التأویل. قضیة الاصطلاح فی المواضعة إذن لیست قضیة فرعیة أو ثانویة، فهی تمتد بجذورها فی کل قضایا الفکر الاعتزالی. و لقد کان من الطبیعی أن تتجمع خیوط هذه القضیة حول الآیة الکریمة وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها. و هی آیة کانت تواجه کل مفکر معتزلی یبحث فی أصل اللغة و منشئها. و لقد سبق أن رأینا تسلیم أبی علی الجبائی بمنطوقها، و افتراضات أبی هاشم لتأویلها. أمّا القاضی عبد الجبار فیکاد یجمع کل تفاصیل النقاش فی القضیة عند تأویله لهذه الآیة «إن اللّه لا- یصحّ أن الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۷۵ یعرّف المکلّف الأسماء کلها لأنه لا بدّ من مواضعة متقدمة علی لغة واحدة، لیفهم بها سائر اللغات، فمتی لم تتقدم، لم یصح أن یعرّفه مع التکلیف، لأن تعریف الأسماء یقتضی تعریف المقاصد و لا یصحّ فیمن یعرف اللّه باستدلال أن یعرف مقاصده ضرورة، حتی إذا عرف لغة واحدة صحّ أن یخاطبه بها فیعرفه سائر اللغات، فلا بدّ أن یکون آدم قد عرف مواضعة الملائکة علی لغة ما، ثم علّمه الاسماء فی سائر اللغات بتلک اللغة» ۱۱۹ و إذا کانت الآیة تنصّ علی أن اللّه قد علّم آدم کل الأسماء، فسلاح التأویل کفیل بحل المشکلة. و الدلیل العقلی علی استحالة أن یکون قد علّمه کل الأسماء، لاستحالة ابتداء المواضعة علی اللّه، کفیل بتخصیص عموم لفظ «کل». فإذا کان هذا اللفظ یدلّ علی العموم، و لیس فی لفظ الآیة ما یدلّ علی تخصیص هذا العموم کالاستثناء أو غیره من أدوات التخصیص اللغویة، فإن هذا الدلیل العقلی یخصص عموم الآیة. و من جهة أخری فالعقل یحدد قصد اللّه و یعرفه، و هو بذلک لا یقلّ دلالة عن القرینة اللفظیة إن لم یزد علیها. «إذا صحّ بما ذکرناه من دلیل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا یصحّ إلّا علی الوجه الذی قدّمناه (یعنی تقدم المواضعة) وجب تخصیص قوله «الأسماء کلها، و القطع علی أنه لا- بدّ من لغة عرفها إمّا بمواضعة بینه و بین حواء أو الملائکة، أو علی جهة الإتباع للغتهم، ثم علّمه أسماء تلک الأجناس باللغات الأخر، و إن لم یمتنع أن یعرّفه أسماء أشیاء لم یتواضع علیها فی تلک اللغة، لأن ذلک غیر ممتنع فی بعض الأسماء، إذا حصلت المواضعة علی غیرها من الأسماء. و بعد، فإن ظاهر الآیة یقتضی أن ما علمه من الأسماء هو ما تقدّمت المواضعة علیها، و صارت بذلک أسماء، لأن الاسم إنما یسمی بذلک متی تقدّمت فیه مواضعة أو ما یجری مجراه، لانه إنما یصیر اسما للمسمی بالقصد، و متی لم یتقدّم تعلقه بالمسمی لأجل القصد، لم یسم بذلک» ۱۲۰. *** خالف أهل السنة و الأشاعرة المعتزلة فی قضیة المواضعة الاصطلاحیة للغة. و هذا الخلاف یرتدّ فی جذوره الحقیقیة، إلی قضیة خلق القرآن من جهة، و قضیة المعرفة من جهة أخری. ذهب أبو الحسن الأشعری إلی أن القرآن «کلام اللّه غیر مخلوق» ۱۲۱، و ذهب إلی تقدیم النقل علی العقل. یقول فیما یحکیه الباقلانی عنه و یوافقه علیه «لا- مدخل للعقل و القیاس فی ایجاب معرفته و تسمیته و إنما یعلم ذلک بفضله من جهته» ۱۲۲. و إذا کان أول من قال بالمواضعة الاصطلاحیة للغات هو أبو هاشم الجبائی، فإن أول من قال بالتوقیف من غیر المعتزلة هو أبو الحسن الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۷۶ الأشعری، وصلة کلیهما بأبی علی الجبائی معروفة. فقد جمعت بین التلمذة و البنوة الصریحة عند أبی هاشم، و بین التلمذة و بنوة التربیة عند الأشعری. و ینقل السیوطی عن الفخر الرازی آراء المختلفین حول هذه القضیة «الألفاظ إمّا أن تدلّ علی المعانی بذواتها، أو وضع اللّه إیاها، أو بوضع الناس، أو یکون البعض بوضع اللّه و الباقی بوضع الناس، و الأول مذهب عباد بن سلیمان، و الثانی مذهب الشیخ أبی الحسن الأشعری و ابن فورک، و الثالث مذهب أبی هاشم، و أمّا الرابع فإمّا أن یکون الابتداء من الناس و التتمة من اللّه، و هو مذهب قوم. أو الابتداء من اللّه و التتمة من الناس، و هو مذهب الاستاذ أبی إسحاق الأسفرایینی» (المزهر ۱/ ۶) و من الواضح أن هذا القسم الرابع بفرعیه یمکن إدراجه تحت القسمین الثانی و الثالث، فالفرع الأول منه یدخل تحت القول بالاصطلاح، و قد قال به القاضی عبد الجبار فیما تقدم. أمّا الفرع الثانی فهو یدخل بالضرورة تحت القول بالتوقیف. و من الواضح أن

القول الأول- قول عباد بن سلیمان- لم یکتب له الذیوع و الانتشار و لم یتحمس له أحد من المشارکین فی بحث المشکلة، بل رفضوه جمیعا «و دلیل فساده أن اللفظ لو دلّ بالـذات لفهم کل واحـد منهم کل اللغات، لعـدم اختلاف الدلالات الذاتیة» ۱۲۳. و من الطبیعی أن یسـتدلّ القائلون بالتوقیف علی صحة رأیهم بالآیة الکریمة وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها و کل تفسیرات المفسّرین القدماء ابتداء من ابن عباس یمکن- فی هـذه الحالة- أن یسـتدلّ بها. ۱۲۴ أما الـدلیل العقلی فیعرضه ابن فارس علی النحو التالی: لو کانت اللغـة اصـطلاحا لجاز الاستشـهاد بأشـعار المحـدثین و بکلامنا نحن المحـدثین، و الدلیل علی أنها توقیف «اجماع العلماء علی الاحتجاج بلغة القوم فیما یختلفون فیه أو یتفقون علیه، ثم احتجاجهم بأشعارهم. و لو کانت اللغة مواضـعة و اصـطلاحا لم یکن أولئک فی الاحتجاج بهم بأولی منا فی الاحتجاج بنا لو اصـطلحنا علی لغـة الیوم و لا فرق» ۱۲۵ غیر أن هـذا الرأی یؤدّی- بداهـة- إلی انکار فکرة التطور فی اللغة، ما دام دلیل التوقیف هو الاستشـهاد بلغـة القـدماء دون المحـدثین. و یبـدو أن ابن فارس بالفعل یؤمن بـذلک، و إن کان لا ینکر حدوث التجدید و التطور فی اللغة و لکنه یقف بالتطور عند عصر الرسول صلی اللّه علیه و سلم حیث بلغت اللغة غایة نضجها و تمامها. و معنی ذلک أن التوقیف فی اللغـة لم یتم دفعـة واحـدة، بل بـدأ بآدم، و ظلّ یتطور و تنمو اللغة مع احتیاج البشـر و ارسال الرسل، حتی کانت بعثـة محمد صـلی اللّه علیه و سـلم «فأتاه اللّه- عز و جل- من ذلک ما لم یؤته أحدا قبله تماما علی ما أحسـنه من اللغة المتقدمة. ثم قرّ الأمر قراره فلا نعلم لغـة من بعده حدثت» ۱۲۶. و هکـذا ینتهی ابن فارس إلی ربط الحاجة للغة بالبعثة، تماما کما فعل أبو علی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۷۷ الجبـائی، و مـا دامت البعثـة و الشـریعة تأتی من عنـد اللّه، و اللغـة من لوازمها لیفهم عن اللّه ما أنزل، فهی بدورها توقیف من اللّه علّمه عباده حتی یفهموا عنه. *** ذهب أبو علی الفارسی- أستاذ ابن جنی- إلی ما ذهب إلیه أبو علی الجبائی من أن اللغات «من عند اللّه» و احتج بقوله سبحانه، وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها ۱۲۷ و رغم محاولة ابن جنی رفع التناقض و تأویل الآیة و جعلها بعیـدة عن أن تکون موضع خلاف علی أساس «أنه قـد یجوز أن یکون تأویله أقـدر آدم علی أن واضع علیها، و هذا المعنی من عند اللّه لا محالة. فإذا کان ذلک محتملا، غیر مستنکر، سقط الاستدلال به» ۱۲۸. و هو تأویل یخرج من الافتراضات التی افترضها کل من أبی هـاشم و القاضـی عبـد الجبـار و تأوّلا الآیـة علی أساسـها. رغم هـذه المحاولـة الناجحـة إلی حـد کبیر، و التی تقترب من حل المشـکلة، یعود ابن جنی لیفترض ان اللّه قـد یجوز أن یواضع ابتداء، و دون مواضـعة علی لغة سابقة و ذلک «بأن یحدث فی جسم من الأجسام، خشبة أو غیرها، اقبالا علی شخص من الأشخاص، و تحریکا لها نحوه، و یسمع فی نفس تحریک الخشبة نحو ذلک الشخص صوتا یضـعه اسـما له، و یعید حرکة تلک الخشـبة نحو ذلک الشـخص دفعات، مع أنه- عز اسمه- قادر علی أن یقنع فی تعریفه ذلک، بالمرة الواحدة، فتقوم الخشـبة فی هذا الایماء، و هذه الاشارة، مقام جارحة ابن آدم فی الاشارة بها فی المواضعة» ۱۲۹ و هو افتراض لا یختلف کثیرا عن افتراض زملائه المعتزلة أن اللّه یخلق کلاما فی جسم، شـجرة مثلا، یسـمعه النبی، و أنه لا یجوز أن یکون اللّه متکلما إلّا علی هذا النحو، دون أن یحلّ الکلام- و هو عرض- فی ذاته. غیر أن هذا الافتراض قصد منه نفی قدم الکلام الإلهی، و افتراض ابن جنی مجرد محاولـة للجمع بین جواز أن تکون اللغـة توقیفـا من اللّه، و بین نفی الاشـارة و الجارحـة عن اللّه. و الواقع أن ابن جنی ظلّ مترددا بین الأمرین- بین الاصـطلاح و التوقیف- و سجّل لنا هذه الحیرة و التردد. «و اعلم فیما بعد، أننی علی تقادم الوقت، دائم التنقیر و البحث فی هذا الموضع، فأجد الدواعی و الخوالج قویة التجاذب لی، مختلفة جهات التغول علی فکری، و ذلک أننی إذا تأمّلت حال هـذه اللغـة الشـریفة، الکریمـة، اللطیفة، وجدت فیها من الحکمة، و الدقة، و الارهاف، و الرقة، ما یملک علیّ جانب الفکر، حتی یکاد یطمـح به أمام غلوة السـحر، فمن ذلک ما نبّه علیه أصـحابنا رحمهم اللّه، و منه ما حـذوته علی أمثلتهم، فعرفت بتتابعه و انقیاده، و بعد مرامیه و آماده، صحة ما وفقوا لتقدیمه منه، و لطف ما أسعدوا به، و فرق لهم عنه، و انضاف الی ذلک الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۷۸ وارد الأخبار المأثورة، بأنها من عنـد اللّه جل و عز، فقوی فی نفسـی اعتقاد کونها توقیفا من اللّه سـبحانه، و أنها وحی. ثمّ أقول فی ضـد هذا کما وقع لأصـحابنا و لنا، و تنبهوا و تنبهنا، علی تأمّل هذه الحکمة الرائعة الباهرة کذلک لا ننکر أن یکون اللّه تعالی قد خلق من قبلنـا، و إن بعـد مـداه عنـا، من کان ألطف منا أذهانا، و أسـرع خواطر، و أجرأ جنانا، فأقف بین هاتین الخلتین حسـیرا، و أکاثرهما

فأنكفئ مكسورا، و إن خطر خاطر فيما بعد، يعلق الكف باحدى الجهتين، و يكفيها عن صاحبتها، قلنا به، و باللّه التوفيق» ۱۳۰ و هو تردد عالم باحث مدقق لا يجد مرجّحا بين المذهبين، فيصل به الأمر إلى موقف «لا أدرى». و قد كان يمكن لابن جنى أن يتوقف عند رأيه الثالث، الذى ذهب فيه إلى أن اللغة نشأت تقليدا لأصوات الطبيعة «كدوى الريح، و حنين الرعد، و خرير الماء، و شحيج الحمار، و نعيق الغراب، و صهيل الفرس، و نزيب الظبى و نحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد، و هذا عندى وجه صالح و مذهب متقبل» ۱۳۱ قد كان لابن جنى أن يتوقف عند هذا الرأى الذى ينفرد به بين الباحثين فى هذه القضية، و لكن يبدو أن هذا الرأى- بدوره- قد اعتبر تفريعا على القول بالاصطلاح، و هذا ما جعل ابن جنى يقصر حيرته و تردده بين الاصطلاح و التوقيف. *** و يرتبط الخلاف حول أصل المواضعة- أيضا- بخلاف آخر حول تحديد مفهوم الكلام. فالكلام عند المعتزلة- كما يعبّر عنهم القاضى عبد الجبار- «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل فى حرفين أو حروف. فما اختصّ بذلك وجب كونه كلاما، و ما فارقه لم يجب كونه كلاما. و إن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك، إلّا إذا وقع ممن يفيد أو يصحّ أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاما، و إن كان قد يكون حرفين أو حروفا منظومة» ۱۳۲ و يقوم هذا التعريف عند القاضى- و هو تعريف يشترط فى الكلام الافادة- على أساس مبدأ أثير عند المعتزلة، هو «قياس الغائب على الشاهد» أى أن «كلام اللّه عز و جل من جنس الكلام المعقول فى الشاهد، و هو حروف منظومة و أصوات مقطعة» ۱۳۳ و الفارق بين الشاهد و الغائب أننا نحتاج فى إحداث الكلام إلى بنية مخصوصة «لأن ذلك آلة لنا فى ايجاده» ۱۳۴ لأننا قادرون بقدرة «و ليس كذلك حكم القادر لنفسه، لأنه ليس يحتاج فى ايجاده لما يوجده إلى آلة، و لا إلى سبب» ۱۳۵. و بذلك ينتهى القاضى إلى أن كلام اللّه «عرض يخلقه اللّه سبحانه فى الأجسام على الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۷۹ وجه يسمع، و يفهم معناه، و يؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء- عليهم السلام- بحسب ما يأمر به عز و جل و يعلمه صلاحا، و يشتمل على الأمر و النهى و الخبر و سائر الأقسام، ككلام العباد» ۱۳۶ و بذلك ينتهى المعتزلة إلى اثبات حدوث كلام اللّه و نفى قدمه و ذلك حفاظا على وحدة اللّه الأزلية. أمّا الأشاعرة فقد كان لهم منحى آخر، و اتجاه مغاير، و إن كانت غايتهم و غاية المعتزلة واحدة و هى التنزيه و التوحيد. فقد فهم بعض المسلمين أن نفى الكلام عن اللّه فى الأزل يعنى وصفه بنقيض الكلام و هو الخرس. و الخرس صفة نقص لا- تجوز على اللّه الذى جمع صفات الكمال المطلقة. و لم يكن هذا الاعتراض واردا فى ذهن المعتزلة، لأنهم- كما سبقت الاشارة- اعتبروا الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات كما ذهب الاشاعرة، و ربطوه ببعثة الرسل التى يفترض- قبلها- وجود البشر الذين تبعث الرسل لمصلحتهم. و يعبّر الأشعرى عن هذا المنحى حين يقول: «و مما يدلّ من القياس على أن اللّه لم يزل متكلما أنه لو كان لم يزل غير متكلم و هو ممن لا- يستحيل عليه الكلام لكان موصوفا بضد من أضداد الكلام من السكوت أو الآفة. و لو كان لم يزل موصوفا بضد الكلام لكان ضد الكلام قديما. و لو كان ضد الكلام قديما لاستحال أن يعدم و أن يتكلم البارى لأن القديم لا يجوز عدمه كما لا يجوز حدوثه فكان يجب أن لا يكون البارى تعالى قائلا و لا آمرا و لا ناهيا على وجه من الوجوه و هذا فاسد عندنا و عندهم- و إذا فسد هذا صحّ أن البارى لم يزل متكلما قائلا» ۱۳۷ و المعتزلة- على عكس ما يقول الأشعرى- لا يعتبرون اللّه قائلا و لا آمرا فيما لم يزل. فقوله تعالى، و أوامره، و نواهيه، محدثة لتعلقها بمن يتوجه إليهم الكلام و الأمر و النهى، و هم المكلّفون الذين يستحيل وصفهم بأنهم موجودون فيما لم يزل. و يذهب ابن متويه (ت ۴۶۹ ه) أحد تلامذة القاضى عبد الجبار- ردا على هذا الرأى- إلى أن الخرس و السكوت «ليس بينهما و بين الكلام تضاد، لأن الخرس فساد يلحق آلة الكلام» ۱۳۸ و اللّه- عند المعتزلة- ليس متكلما بآلة. و إذا كان تعريف المعتزلة للكلام أنه الأصوات المنظومة المفيدة التى تترتب فى الحدوث على وجه مخصوص، فقد كان من الطبيعى أن يعترض الأشاعرة على هذا التعريف لما يؤدى إليه من حدوث الكلام، و بالتالى خلق القرآن. و يعدّ الباقلانى أول من تعرّض للرد على هذا التعريف، فذهب إلى «أن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس لكن جعل عليه امارات تدلّ عليه. فتارة تكون قولا بلسان على حكم أهل ذلك اللسان و ما اصطلحوا عليه و جرى به الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۸۰ و جعل لغة لهم» ۱۳۹. و إذا كان الكلام هو المعنى القائم فى النفس، و الكلام أمارة تدلّ عليه، فمن

الطبيعى أن يساوى الباقلانى بين دلالة الكلام و غيره من الدلالات كالكتابة و الاشارة و الرموز الأخرى. و لا يكتفى الباقلانى بقصر هذا التعريف على الكلام الإلهى- محور المعضلة- بل يمتدّ بتعريفه أيضا للكلام البشرى «إن حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق و المخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت و الحروف نطقا، و تارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت و وجوده و تارة إشارة و رمزا دون الحروف و الأصوات و وجودهما» ۱۴۰ و يكون الفارق بين كلام اللّه و كلام الخلق عنده أن «الخلق كلامهم مخلوق ك هم، و كلام اللّه ليس بمخلوق ك هو سبحانه و تعالى» ۱۴۱ و هذا التوحيد بين المعنى النفسى و الكلام عند الأشاعرة، و كذلك توحيدهم بين الدلالة الصوتية و غيرها من أنواع الدلالات، ثم عدم تفرقتهم بين الكلام الإلهى و الكلام البشرى، قد يوقعهم فى مجموعة من الاعتراضات و الالزامات لو استخدمنا طريقة المعتزلة فى الجدل. و أول هذه الالزامات أنه يلزمهم وصف الأخرس بأنه متكلم لأن نفسه لا تخلو من معان. و يلزمهم وصف من يدل أخرسا على الطريق بأنه متكلم و إن كان يشير دون صوت. و أهم من ذلك كله أنه يلزمهم وصف كل صامت فى الحال بأنه متكلم، لأنه لا- يخلو- رغم صمته- من التفكير فى أمر من الأمور. غير أن المعتزلة لا ينكرون المعانى القائمة بالنفس، و إن كانوا لا يعتبرونها كلاما، بل يتوقفون عند حد اعتبارها معانى و يكون «غرضهم بقولهم» فى نفس الكلام «أنى عالم بأمر أريد أن أبديه لك بالخطاب، و أنا عازم عليه» ۱۴۲ «و قولهم: فلان يرتّب الكلام فى نفسه ثمّ يتكلم به يعنون به أنه يرتّب معنى الكلام، و إلّا كان قولهم: ثم يتكلم به ناقضا له، لأن ما رتّب و فعل لا يجوز أن يفعل من بعد» ۱۴۳ و يبدو الخلاف هنا خلافا شكليا، خصوصا و المعتزلة- أيضا- يعتبرون الكلام دلالة على ما فى النفس و لا ينكرون ذلك، و إن كانوا يفرّقون بينهما و لا يوحّدون كما فعل الباقلانى «فلو كان الكلام معنى فى النفس لم يصح أن يقال فى العبارة أنها تدلّ عليه، لأن لا نسبة بينها و بينه و لا تعلق» ۱۴۴ و لكن ارتباط القمية- برمتها- بقضية التوحيد هو الذى جعل المعتزلة ينفرون من اعتبار الكلام هو المعانى القائمة فى النفس، لأن المعانى- عندهم- هى الصفات، و هم لا يثبتون للّه صفة مغايرة لذاته كما يفعل الأشاعرة. و لعل هذا يفسّر لنا استخدام القاضى لمصطلح «القصد» الذى اعتبره- إلى جانب المواضعة- شرطا لاعتبار الكلام دلالة، و سنتعرّض الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۸۱ لدلالة هذا المصطلح عمّا قريب. وحّد الباقلانى- كما لاحظنا- بين دلالة الصوت و الكتابة و الاشارة و الرمز. و يقارن القاضى عبد الجبار- من جانب المواضعة- بين الكلام من جانب، و بين الإشارات و المعجزات من جانب آخر. و مقارنته بين الكلام و الاشارات ينتهى منها إلى أن الإشارة يمكن أن تحلّ محلّ الأصوات إذا سبقت عليها مواضعة، غير أن الأصوات تعبّر بشكل أوسع عمّا لا تستطيع الإشارة التعبير عنه بحكم تعدد الأصوات و كثرتها. و ينتهى من مقارنته بين الكلام و المعجزات إلى أن المعجزة أشدّ دلالة على ما تدلّ عليه من الكلام، لأن الكلام قد يقع فيه الاشتراك و المجاز و الاستعارة. و كلتا المقارنتين ضرورية لفهم طبيعة المواضعة من جانب، و لفهم خصوصية الدلالة الكلامية من جانب آخر. و هى خصوصية لم يتعرّض لها الأشاعرة تفصيلا لتوحيدهم بين أنواع الدلالات الوضعية من جهة، و لقولهم بالتوقيف فى المواضعة من جهة أخرى. و المقارنة التى يعقدها القاضى بين الاشارة و الكلام توحّد بينهما بشرط وجود المواضعة «و لذلك نجد أحدنا يستدعى من غلامه سقى الماء بالإشارة، على حد ما يستدعيه بالعبارة، لعادة تقدّمت، يعرف بها أن الاشارة تحلّ محل العبارة التى تقدّمت معرفة فائدتها» ۱۴۵. و كما تدلّ الإشارة إذا تقدّمت عليها مواضعة، تدلّ المعجزة كدلالة الكلام، إذا وقعت بعد ادّعاء النبى أنه نبى، و أن علامة صدقه أن تنقلب العصا حية. فإذا انقلبت العصا حية كان هذا الفعل دلالة على صدق النبى، و ذلك للاتفاق السابق بينه و بين من يتحدث إليه. فإذا انتفى شرط الاتفاق السابق بين النبى و قومه لم يكن لانقلاب العصا أى دلالة. و معنى ذلك أن المعجزة لا تدلّ على صدق النبى إلّا باتفاق سابق أو مواضعة سابقة على دلالتها «و على هذا الوجه تنزل المعجزات منزلة التصديق بالقول فنقول: إذا صحّ لو صدقه تعالى، عند ادّعائه النبوة و الرسالة كونه نبيا، فكذلك إذا فعل ما يحلّ هذا المحل من المعجزات، لأن مجموع قوله: اللهم إن كنت صادقا فيما ادّعيت من الرسالة فاقلب العصا حية، ثم وقوع ما سأل عنه مطابقا لمسألته بمنزلة المواضعة المتقدمة على التصديق، بل ذلك أقوى فى بابه، لأن من حق التصديق بالقول أن يقع فيه، و الحال هذه، المجاز و الاستعارة لأمر يرجع إلى ذات الكلام، و صحة

هـذه الطريقة فيه. و لا يتأتى ذلك فى الفعل المخصوص إذا التمسه الرسول من المرسل للمرسل اليه» ۱۴۶ فالمعجزة شأنها شأن الكلام إذا وقعت تصـديقا لادّعاء النبى. بل يذهب القاضـى إلى أنها أشدّ الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۸۲ دلالـة، و أقوى فى بابه، لأنها لا تحتمل المجاز و لا الاسـتعارة الـذى يحتمله الكلام لأمر يرجع إلى طبيعته الخاصة. و إذا كانت دلالة الكلام- فى باب المعجزات- أقلّ من الفعـل لجواز وقوع المجـاز و الاسـتعارة فيه، فـإن الكلاـم يتميّز عن الاشـارات و الحركـات بـأنه يعبّر باتسـاع عن حاجـات الناس و مطـالبهم، و هى حاجـات لاـ تسـتطيع الاشـارات و الحركات- لضـيقها و محـدوديتها- أن تتسع له. و يربط الجاحظ بين وسائل البيان و الحاجات البشرية الاجتماعية. و إذا كان الانسان- فى نظر الجاحظ- اجتماعيا بطبعه، فمن الطبيعى أن يحسّ بالحاجة للابانة عن نفسه و التواصل مع غيره من بنى البشـر «فحاجـة الغائب موصولـة بحاجـة الشاهـد، لاحتياج الأدنى إلى معرفـة الأقصـى، و احتياج الأقصـى إلى معرفة الأدنى ... و جعل حاجتنا إلى معرفة أخبار من كان قبلنا، كحاجة من كان قبلنا إلى اخبار من كان قبلهم، و حاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا» ۱۴۷ فلا بدّ إذن من وسيلة لنقل المعرفة و الخبرة، و التواصل بين القريب و البعيد، و بين الماضى و الحاضر و المستقبل. و لا تترك العنايـة الإلهيـة الانسان دون أن تكمل له وسائله و حاجاته. و على قـدر تعـدد الحاجات للابانـة، تتعـدد وسائل الابانة، و على ذلـك فإن اللّه «لم يرض لهم من البيان بصـنف واحـد ... و جعل آلـة البيان التى بها يتعارفون معانيهم، و الترجمان الـذى إليه يرجعون عنـد اختلافهم فى أربعـة أشـياء ... هى: اللفظ، و الخط، و الإشارة، و العقد» ۱۴۸ يتفق القاضـى عبـد الجبار مع الجاحظ فى تأكيد وجه المصـلحة فى وجود وسـيلة للابانـة، و إن اختلف معه فى التفرقة بين الاشارة و الكلام، اللذين وحّد الجاحظ بينهما فى النص السابق، و ذلك بناء على تفرقته بينهما من حيث الضـيق و الاتساع «إن حاجة العقلاء لمّا دعت إلى الإنباء عمّا فى النفس، لما فيه من النفع، و دفع الضـرر، و علموا أن ذلـك و إن صـح بالمواضـعة على الحركـات و غيرها فلا يتسع ذلك اتساع الكلام، اقتضـى ذلك المواضـعة على الكلاـم الـذى عنـد التأمـل تعرف أنه أشـدّ اتساعـا من كل ما تصـح فيه المواضـعة. و ليس يمتنع أن يعرفوا ذلك الهاما، أو بالتأمل، أو الاختبـار، و للاجتمـاع فى ذلك من التأثير ما ليس للانفراد، لأن جميعهم إذا تعارفوا على المراد قل فيه اللبس و ظهر فيه الغرض» ۱۴۹. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۸۳

۵- الدلالة اللغوية و شرط القصد

۵- الدلالة اللغوية و شـرط القصد بعد أن انتهينا من مناقشة الجوانب المتعددة لشرط المواضعة الذى بدونه لا يصحّ وقوع الكلام دلالة، من الضرورى- أيضا- أن نناقش الجوانب المختلفة لمفهوم «القصد» الشرط الثانى للدلالة الكلامية. و أول هذه الجوانب معنى «القصد» عنـد القاضـى عبـد الجبار. و قد لاحظنا- من قبل- أن الباقلانى لم يشترط فى حديثه عن الدلالة الشـرعية و الدلالة اللغوية سوى شـرط المواضـعة و المواطأة، و لم يتعرض لشـرط القصد من بعيد أو قريب. و أول معنى من معانى «القصد» عند القاضى عبد الجبار يمكن لنا أن نتلمّسه فى حـديثه عن علاقـة الاسم بالمسـمى، و هى قضـية خلافيـة- أيضا- بين المعتزلـة و الأشاعرة. و لقـد كان من نتائـج تسوية الاشاعرة بين المعنى النفسـى و الكلام أنهم على مسـتوى الدلالـة اللغويـة لم يفرّقوا بين الاسم و المسـمى و اعتبروهما شـيئا واحـدا «إن الاسم هو المسمى بعينه و ذاته و التسـمية الدالّـة عليه تسـمى اسـما على سبيل المجاز» ۱۵۰ و قـد كانت التفرقة بين المعانى النفسـية و الكلاـم هى المقدمـة الطبيعيـة لتفرقـة المعتزلـة بين الاسم و المسـمى، و اعتبار الاسم إشارة إلى المسـمى. غير أن هـذا الخلاف يرتـدّ- بـدوره- إلى قضـية الخلاف حول صـفات اللّه عز و جل- و منها صـفة الكلام- و حول حـدوثها و قدمها. و اتفق المعتزلة و الخوارج و كـثير من المرجئـة و كـثير من الزيديـة على أن «أسـماء البـارى هى غيره و كـذلك صـفاته» و ذهبـوا إلى أن «الأسـماء و الصـفات هى الأـقوال، و هى قولنـا اللّه عـالم، اللّه قادر، و ما أشـبه ذلك» ۱۵۱ و كـان من الطبيعى أن يمتـدّ هـذا الخلاف و يسحب ظلّه على قضايا الدلالة اللغوية. و كلا الفريقين على أى حال متسق مع وجهة نظره العامة فى التوحيد و الكلام و المواضعة اللغوية. و كان على المعتزلة أن يكشـفوا- بطريقة أو بأخرى- عن طبيعة العلاقة بين الاسم و المسـمى. تلك العلاقة التى سـكت عنها الأشاعرة بحكم توحيدهم بين

الكلام و المعانى النفسية، و من ثمّ بين الاسم و المسمى. و من الطبيعى كذلك أن يدور هذا الخلاف حول الآية التى سبق أن دار الخلاف حولها فى قضية المواضعة و هى قوله تعالى: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها (البقرة/ ٣١). و من استعراض آراء المفسّرين القدماء لهذه الآية لا نجد أى ظل لهذا الخلاف ۱۵۲ غير أن الطبرى نفسه (ت ۳۱۰ ه) و هو أقرب إلى أهل السنة منه إلى المعتزلة- يفرّق بين الاسم الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۸۴ و المسمى و لا يعتبرهما شيئا واحدا. و يهاجم- عند تفسير البسملة- أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت ۲۰۷ ه) لقوله فى بيت لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما و من يبك حولا كاملا فقد اعتذر ان اسم السلام هو السلام، و يهاجمه على أساس أنه «لو جاز ذلک ... لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، و أكلت اسم الطعام، و شربت اسم الشراب» ۱۵۳ و لكن هذا الخلاف يظلّ خلافا لغويا لا يمتدّ إلى أبعد من تفسير البيت أو تفسير البسملة عند الطبرى. و يكشف الجاحظ، و هو بصدد الرد على متأولى هذه الآية عن فهمه للعلاقة بين الاسم و المسمى فى اللغة، أو بين الدال و المدلول كما يقول: «لا يجوز أن يعلّمه (أى يعلّم اللّه آدم) الاسم و يدع المعنى، و يعلّمه الدلالة و لا يضع له المدلول عليه، و الاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالى. و الأسماء فى معنى الأبدان و المعانى فى معنى الأرواح. اللفظ للمعنى بدن و المعنى للفظ روح. و لو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئا جامدا لا حركة له، و شيئا لا حس فيه، و شيئا لا منفعة عنده. و لا يكون اللفظ اسما إلّا و هو مضمّن بمعنى، و قد يكون المعنى و لا اسم له، و لا يكون اسم إلّا و له معنى» ۱۵۴ و هذا النص يكشف أمرين: الأمر الأول هو اشتراط تضمّن الاسم لمعنى و إلّا صار لغوا و ظرفا خاليا و جسدا ميتا لا منفعة فيه، و معنى ذلك أن تعليم اللّه آدم الأسماء لا بدّ أنه تضمّن تعليمه محتويات هذه الأسماء و مضامينها و هى المعانى و من حقنا هنا أن نستنتج أن العلاقة بين الاسم و المسمى هى ما يطلق عليه الجاحظ «المعنى». أمّا الأمر الثانى الذى يكشف عنه النص، فهو تلك التفرقة الحادة بين الأسماء و المعانى. و رغم اعتبار اللفظ جسما و المعنى روحا، و هو تشبيه ينبئ عن قوة العلاقة بين الألفاظ و المعانى، فالجاحظ يفترض وجود معان بلا أسماء، و ذلك يؤكّد الفاصل الحاد بينهما فى ذهن الجاحظ. و إن كان من ناحية أخرى يحيل وجود أسماء بلا معان. و يكاد القاضى عبد الجبار- فى تأويله للآية- يكرر نفس ألفاظه. غير أنه يستخدم كلمة «القصد» بدلا من كلمة «المعنى» التى يستخدمها الجاحظ. يقول: «و لا يصحّ أن يعرف المكلّف الأسماء كلها لأنه لا بدّ من مواضعة متقدمة على لغة واحدة ليفهم بها سائر اللغات، فمتى لم تتقدم، لم يصح أن يعرفه مع التكليف، لأن تعريف الأسماء يقتضى تعريف المقاصد و لا يصحّ فيمن يعرف اللّه باستدلال أن يعرف مقاصده ضرورة» ۱۵۵. و إذا كان القاضى قد ربط بين المواضعة و القصد و التكليف من جانب، و بين التفرقة بين العلم الاستدلالى و العلم الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۸۵ الضرورى من جانب آخر، و هو أمر لم يتعرّض له الجاحظ بحكم استطراداته، فإن استخدام القاضى لكلمة «القصد» بدلا من كلمة «المعنى» التى استخدمها الجاحظ، يجعلهما بمعنى واحد. و يؤكّد ذلك ما يقوله القاضى فى مكان آخر حول نفس الآية «إن ظاهر الاسم إنما يسمى بذلک متى تقدّمت فيه مواضعة، أو ما يجرى مجراها، لأنه إنما يصير اسما للمسمى بالقصد» ۱۵۶ و هى نفس الفكرة التى طرحها الجاحظ من أن الاسم لا يكون اسما إلّا و هو مضمّن بمعنى و يظلّ الخلاف حول تفسير الآية، و حول علاقة الاسم بالمسمى يتردد عند المفسّرين، فالزمخشرى يقول فى تفسير «الاسماء كلها» «أسماء المسميات، فحذف المضاف إليه لكونه معلوما مدلولا عليه بذكر الاسماء لأن الاسم لا بدّ له من مسمى و عوّض عنه باللام» و يهاجمه ابن المنير السنى لأنه «يفرّ من اعتقاد ان الاسم هو المسمى لأن ذلک معتقد أهل السنة فيعمل الحيلة فى ابعاده عن مقتضى الآية» ۱۵۷. و إذا كانت كلمة «القصد»، عند القاضى تعطى نفس مفهوم كلمة «معنى» عند الجاحظ، فمعنى ذلک أن المواضعة و القصد- جانبى الدلالة اللغوية- غير منفصلين، إذ المواضعة لا بدّ أن ترتبط بقصد المتواضعين و إلّا استحال التفاهم بينهم. و لكى تؤدى اللغة وظيفة «الإنباء» عند القاضى أو «الابانة» عند الجاحظ، لا بدّ من المواضعة. و المواضعة تعدّ بديلا للاشارة للأشياء بهدف الإخبار عنها. و إذا كانت الاشارة كافية فى حالة حضور الأشياء، فإن التسمية تصبح ضرورية للإخبار عنها حالة غيابها عن الإدراک «إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبّر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله ... و يدلّ على ذلک أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف، و يصحّ بها الإخبار عند غيبة المسميات، لأن

الاشارة تتعذّر إليه و الحال هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الاشارة عند الحضور. فكما تحسن الاشارة عند الحضور، إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير و المشار إليه، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى، أو يكون المسمى مما لا يظهر للحواس لأن ذلك فى أن الاشارة لا تصحّ إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب» ۱۵۸ و هكذا تتحدد المواضعة بأنها بديل عن الاشارة للأشياء الحسية، و ذلك بهدف الاخبار عنها حالة غيابها عن الحواس. و تصبح المواضعة ضرورية للإخبار عن تلك الأشياء التى لا ـ تظهر للحواس، و ذلك كالأفكار المجرّدة التى لا تقع على متعين مخصوص كالبقاء و الفناء و القدم .. الخ كل هذه الألفاظ التى لا ـ يمكن أن تشير إلى موجودات حسية. و التفرقة بين المحسوسات التى يحسن تسميتها، و بن الذهنيات التى يجب تسميتها لاستحالة الاشارة إليها يمكن اعتبارها موازاة للمعرفة الإدراكية الضرورية، و المعرفة النظرية الاستدلالية. و كلا الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۸۶ المستويين من المعرفة يتطلّب الإخبار عنه، و هى الحاجة التى تجعل المواضعة ضرورية، ما دامت وظيفة اللغة هى «الإنباء» عمّا فى النفس لتبادل المعرفة و الخبرة. و مما يؤكّد هذه الموازاة أن القاضى كما فصل بين المدرك و المدرك حين ردّ على منكرى الإدراك الحسى، و بين العلم و المعلوم و اعتبر أن الادراك و العلم يتعلقان بالمدركات و بالمعلومات على ما هى به، دون أن تؤثرا فيها سلبا أو ايجابا، و كذلك كما فصل بين الدلالة العقلية و ما تدلّ عليه و اعتبرها دلالة مجردة تدلّ بذاتها و لا تؤثر فى حال المدلول عليه. كما فعل ذلك كله، نراه يفصل الدلالة اللغوية عن مدلولها فصلا كاملا، و يربط بين التسمية و العلم ربطا تاما «فقد ثبت أن الاسم فى تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عن الشىء، و العلم به، و الدلالة عليه، بل هو فى ذلك دون مرتبته. فإذا كان العلم و الدلالة و الخبر لا تؤثر فيما تتعلق به، فالاسم بألا يؤثر أولى. و كذلك لا يصحّ استعماله على وجه يفيد إلّا بعد تقدّم العلم بالمعنى أو الاعتقاد له» ۱۵۹. و يظلّ «القصد» هو الرابط الوحيد بين الدلالة اللغوية و ما تدلّ عليه. و معنى ذلك أن المواضعة- وحدها- تتساوى مع الاشارة. أمّا «القصد» فهو الذى يعطى للمواضعة ثباتها و يحوّل الأصوات إلى دلالة «و لذلك يصحّ أن تتغير اللغات بحسب الدواعى و الأغراض» ۱۶۰. إذا كان مفهوم «القصد» عند القاضى عبد الجبار يعنى «المعنى» و هو العلاقة بين الاسم و المسمى على مستوى المفردات اللغوية. و هذا القصد ليس من صنع الفرد، بل هو من صنع الجماعة عن طريق المواضعة على مسميات الأشياء. إذا كان الأمر كذلك، فإن مفهوم «القصد» يتسع على مستوى التركيب اللغوى ليعبّر عن «المعنى القائم فى النفس» عند الباقلانى. و إذا كانت وظيفة التسمية- و من ثمّ اللغة- قد تحددت فى «الإنباء» عمّا فى النفس، و الإخبار عن الأشياء و الأفكار، فمن الطبيعى أن يراعى حال المتكلم و قصده حين نحاول فهم كلامه أو الاستدلال به. و معنى ذلك أن فهم قصد المتكلم ضرورى- إلى جانب المواضعة- حتى يتمكن أن يفيد الكلام. و اصرار المعتزلة هنا على فكرة «القصد»- من جانب المتكلم- تؤكّد أن المواضعة وحدها فى التركيب لا تكفى، فالكلام «قد يحصل من غير قصد فلا يدلّ، و مع القصد فيدلّ، و يفيد. فكما أن المواضعة لا بدّ منها فكذلك المقاصد التى بها يصير الكلام مطابقا للمواضعة» ۱۶۱. فالمواضعة- على أهميتها و ضروريتها- لا تكفى وحدها لوقوع الكلام دلالة، لأنها، و إن جعلت الكلام مفيدا و محتملا ـ للمعانى المتواضع عليها، لا يمكن أن تنفصل فائدتها عن قصد المتكلم الذى يقصد بالكلام إلى أن يكون الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۸۷ دلالة. و خير مثال يوضح ذلك أن المجنون قد يتكلم بكلام مفيد، بمعنى أن ألفاظه و عباراته من الممكن أن تفيد معانى سبقت المواضعة عليها بهذه الألفاظ و تلك العبارات، لكن هذا الكلام الصادر عن المجنون لا يمكن أن يدلّ على قصده. أو بمعنى آخر لا يمكن أن يقع دلالة. و لذلك كله فلا بدّ- إلى جانب المواضعة- من أن يراعى حال المتكلم و قصده ليستدلّ بكلامه على ما يريد «و إنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به و لا يعرف المواضعة، أو عرفها و نطق بها على سبيل ما يؤدّيه الحافظ، أو يحكيه الحاكى، أو يتلقنه المتلقن، أو تكلم به من غير قصد لم يدل. فإذا تكلم به، و قصد وجه المواضعة فلا بدّ من كونه دالا، إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده، و لا ـ يريد القبيح و لا ـ يفعله، فإذا تكاملت هذه الشروط فلا ـ بدّ من كونه دالا ـ و متى لم تتكامل فموضوعه أن يدل، و إن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله، لم يصح أن يستدلّ به» ۱۶۲. و السؤال الآن: كيف يمكن للمستمع أن يعرف قصد المتكلم حتى يستدلّ بكلامه؟ و قد يبدو السؤال غريبا على الحس المعاصر الذى لا يفصل بين القصد و الكلام، و يعتبر

الکلام دلیلا علی القصـد، بل هو الوسیلة الوحیـدة لمعرفـة قصد المتکلم. أما اشتراط معرفة القصد- سـلفا- قبل معرفة الکلام، فهو أمر ینفی عن الکلام أی دور ایجابی فی الدلالـة علی القصـد. غیر أن المعتزلة لم یکونوا یواجهون مثل هذا التساؤل، و لم یکن یعنیهم الرد علیه أو حتی مناقشـته. فالکلام عنـدهم هو الدلالـة الشـرعیة عنـد الباقلانی. بمعنی أن الکلام- عنـدهم- هو کلام اللّه. و فی هذا الاطار یمکن فهم تمسـکهم بشـرط القصد- إلی جانب المواضعة- لوقوع الکلام دلالة، و هو شرط لم یشر إلیه الباقلانی و إن أشار للمواضعة و اعتبرها شـرطا. و فی هذا الاطار أیضا یمکن فهم اشتراطهم معرفة قصد المتکلم قبل الاسـتدلال بکلامه. فالمتکلم بالدلالة الشرعیة هو اللّه عز و جل. و کما اشترط المعتزلة سـبق المواضـعة علی کلام اللّه، اشترطوا معرفة قصد اللّه. و هذه المعرفة- کما أسـلفنا- هی معرفة صفـة أفعاله و ما یجوز علیه منها و ما لا یجوز، و هـذه المعرفة عندهم معرفة عقلیة سابقة- فی الترتیب- علی المعرفة الشـرعیة. و هکذا ینتهی المعتزلـة فی قضـیة الدلالـة اللغویـة إلی اعتبارهـا تابعـة للدلالـة العقلیـة و مترتبـة علیها. و لمّا کان جـذر الخلاف بین المعتزلـة و الأشاعرة یکمن فی هـذه القضـیة- قضـیة المعرفة- فقد کان من الطبیعی أن یکتفی الأشاعرة بشـرط المواضـعة دون الاشارة إلی شـرط القصـد، لأن القصـد عنـدهم لا یمکن معرفته إلا بدلالـة الکلام، و لـذلک وحّـد الأشاعرة بین الکلام- الدلالـة- و المعانی النفسـیة- المدلول- و اعتبروهما شـیئا الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۸۸ واحـدا قـدیما أزلیا قائما باللّه. و لعل فی هـذا کله ما یؤکّد أن مفهوم «القصـد» علی مسـتوی الترکیب عنـد المعتزلـة یتساوی مع مفهوم «المعانی النفسیة» عند الأشاعرة. غایة الأمر أن المعتزلة یتحرجون من اعتبار المعانی و الصـفات قائمة بالذات لأن ذلک یؤدی إلی الترکیب و التعدد اللذین یتنافیان مع التنزیه المطلق. و مما یؤکّد ما نذهب إلیه من أن المعتزلة لم یکونوا مشغولین بقضیة المتکلم فی الشاهد، أن القاضی عبد الجبار یعتبر أن معرفة قصد المتکلم فی الشاهد هی معرفة اضطراریة، علی عکس معرفة قصد اللّه عز و جل التی هی معرفة استدلالیة نظریة. و هی معرفة سابقة علی وقوع الدلالة الشرعیة- الکلام- و ضـروریة لفهمهـا «إن الکلام فی الشاهـد صـح أن یـدلّ بالمواضـعة و القصـد، و لنـا طریق إلی معرفـة الکلام بالادراک و المواضعة بالأخبار، و ما یجری مجراها، و القصد بالاضطرار. فصحّ، عند ذلک، أن یعرف به الغرض، و یصیر کالدلالة فی الشاهد. و لا یصـحّ أن نعرف قصده تعالی باضـطرار، لتعذر ذلک مع التکلیف. فوجب أن نعرفه بالاسـتدلال» ۱۶۳. انتهینا من مناقشـة جانبی الدلالة اللغویـة، أو دلالـة الکلام، و نری من الضـروری أن نشـیر إلی جانب الوظیفـة فی دلالة الکلام. و لقد رکّز الجاحظ علی جانب «الابانة» بینمـا رکّز القاضـی علی جانب «الإنباء». و مفهوم «الابانـة» أوسع دون شک من مفهوم «الإنباء» لأنه یتضـمّن علاوة علی جانب «الإنباء» جوانب أخری تناولهـا الجاحـظ، لا باعتبـاره معتزلیـا، بـل باعتبـاره کاتبـا منشئا أدیبـا. و یهمنـا هنا أن نحاول تفهم مفهوم «الإنباء» عند القاضی عبد الجبار. و لقد رأینا- فیما سبق- أن التسمیة، أو اطلاق الاسماء علی الأشیاء تعدّ مسألة ضروریة و ذلک للإخبار عن الأشیاء حالـة غیابها عن الحواس. و أنها بـذلک تعدّ بدیلا للاشارة التی لا تتمّ إلّا فی حضور الشـیء. أمّا الاشیاء التی لا تظهر للحواس أصـلا، فیجب تسـمیتها لیمکن الاخبار عنها و التعریف بها. و رأینا أن العلاقـة بین الاسم و المسـمی هی علاقـة انفصام کاملة، و لا یربط بینهما سوی قصـد المتواضـعین، و لـذلک یجوّز المعتزلـة قلب الاسـماء عن مسـمیاتها «و لو أن أهل اللغة بدا لهم فی العربیة علی الوجه الذی تواضـعوا علیه و غیروه حتی یجعلوا (قـدیما) مکـان (محـدث) و (عالمـا) مکـان (جاهل) و (طویلا) مکان (قصـیر) کان لا یمتنع ... فلو سمی السواد بیاضـا و الجوهر عرضـا لم یؤثر ذلـک فیه و لکان حاله کحاله الآن و هو مسـمی بما یسـمی به» ۱۶۴. و إذا کـانت العلاقة علی مستوی المفردات اللغویة علاقة انفصام، فإنها کذلک الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۸۹ أیضا علی مسـتوی الترکیب. فثمّ معان فی النفس. و ثمّ عبارات تـدلّ علیها. و إذا کان الأشاعرة قـد وحّـدوا بین الدلالـة و المـدلول فقد فصل المعتزلة بینهما. و علی مستوی الکلام الإلهی امتنع المعتزلـة عن اسـتخدام عبارة «المعانی النفسـیة» و اسـتخدموا بـدلا منها کلمـة «القصـد». و کما أن التسـمیة تحسـن للاخبار عن الشـیء، فکذلک العبارة «تنبئ» أو «تخبر» عن قصد المتکلم. و لا یکفّ القاضـی عبد الجبار فی حدیثه عن الدلالة اللغویة، من ادخال الخبر فیها حتی ینتهی به الأمر إلی التوحیـد بینهما. فلا یکفی فی الخبر- لکی یکون خبرا- الصـیغة اللغویة المعروفة بالجملة الخبریـة، و لا تکفی المواضـعة السابقة، بل لا بدّ من اعتبار إرادة المتکلم للاخبار و قصده إلیه «اعلم أنه لا یکفی فی کونه خبرا صـیغة

القول و نظـامه، و لاـ المواضـعة المتقدمـة، بل لا بـدّ من أن یکون المتکلم مریـدا للاخبار به عما هو خبر عنه، لأن جمیع ما قـدمناه، قد یحصل و لا یکون خبرا، إذا لم یکن مریدا لما قلناه. و متی حصل مریدا صار خبرا، فیجب أن یکون لأجله یکون خبرا، و إن کان لا بدّ من تقـدم المواضـعة، أو مـا یجری مجراهـا، کمـا لاـ بـدّ من ظهور القول و کما لا بـدّ من وقوعه من قبل المریـد، و کل ذلک شـروط مصـححة لکونه خبرا» ۱۶۵. و یؤکّـد القاضـی هـذه الفکرة مرة أخری، و لکن علی مسـتوی الکلاـم الإلـهی، حیث یوحّـد- أیضا- بین الکلام و الخبر. و هو هنا یشترط معرفة حال «المخبر» من أنه لا یکذب و لا یختار القبیح، و ذلک حتی نعلم صدقه فی خبره «لأن الخبر إذا جـاز، و الصـنعة واحـدة، أن یقع کـذبا، فیجب أن یعلم من حال فاعله أنه ممن لا یفعل الکـذب، حتی یکون دلالـة. لأن هـذا الخبر نفسه قـد یجوز کونه خبرا عن المخبر الـذی إذا کان خبرا عنه کان کـذبا، و عن المخبر الـذی إذا کان خبرا عنه کان صدقا، فلا بدّ من أمر به یعلم أنه بأن یکون صـدقا أولی من أن یکون کذبا، و هو أن یعلم من حال فاعله أنه لا یختار الکذب» ۱۶۶. و لا یکتفی القاضی بهذا التوحید بین الخبر و الدلالة اللغویة، بل إنه یوحّد بین کل الصیغ التعبیریة فی اللغة کالأمر و النهی و الطلب و الاستفهام و التعجب، و النـداء، و یعتبر «الخبر» هو أصل کل هذه الصیغ «اعلم أن الخبر هو الأصل فی الکلام المفید، لأن الفوائد الواقعة بالکلام أجمع لا بدّ من أن تکون راجعة إلی الخبر أو إلی معناه. لکنه ربما تتأوّل الفائدة بصـریح لفظه فیکون خبرا، و ربما أفاد من جهة المعنی فلا یسـمی خبرا، و الفائـدة لاـ تختلف. یبین ذلک أن الأمر یحل محلّ قوله (أریـد منک أن تفعل) و النهی یحلّ محلّ قوله (أکره أن تفعل). و إذا استخبر غیره الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۹۰ حلّ محلّ قوله (أرید منک أن تخبر). و إذا دعا و نادی حلّ محلّ قوله (أرید منک أن تصـغی إلی مـا أقول و تتوجه إلی) إلی مـا شاکـل ذلـک. لکن اللغـة لمّا ثبتت علی طریق الحکمـة فصل بین أن یکون المتکلم مفیـدا للأمور الثابتـة أو المنفیة و کلامه الذی هو عبارة عنه، و بین أن یظهر إرادته لما یریده، و کراهیته لما یکرهه منه، لأن ذلک أمر متجدد لیس بظـاهر. فـإذا أراد إظهاره للغیر بقول موضوع لـذلک خالف القول الـذی وضع لیعبّر به عن الأمور الثابتـة، فلـذلک ما صاغوا، عند المواضـعة، أقوالا مختلفـة النظام لهـذه الفروق المعقولـة، ثم وجـدوا الخبر تختلف حاله فی الفائـدة، فقسّـموه أقساما یرجع جمیعها إلی الخبر، لأـن زیـادة فوائـده لاـ تخرجه عن أن یکون خبرا. و ذلـک نحو وصـفهم لبعض الأخبار بأنه جحود، و تشبیه، و نفی، و اثبات، و وعد، و وعید، و قسم، و خصوص، و عموم، إلی غیر ذلک» ۱۶۷ و معنی ذلک أن الخبر أو «الإخبار» هو الوظیفة الأساسیة للغة، و إلی معناه ترتـدّ کل أبنیـة اللغـة. و کما أن اللغـة تدلّ بشـرطین هما المواضـعة و القصد، فکذلک الخبر لا یقع خبرا إلّا بإرادة المتکلم، و لا نسـتطیع الحکم علیه بالصـدق و الکـذب إلّا بعـد العلم بحال المتکلم و أنه لا یختار القبیـح و لا یکـذب فی أخباره. و ننتهی من قضـیة البحث فی الدلالـة اللغویـة عنـد المعتزلـة إلی ملاحظة هذا التداخل الکامل بین وظیفة اللغة من جانب، و بین شـرطی دلالتها من جانب آخر، و هما المواضعة و القصد. و إذا کانت العلاقة بین الاسم و المسمی علاقة انفصام لا یربطها سوی قصد الجماعة التی تتواضع علی هذه العلاقة، فإن العلاقة بین العبارة- الترکیب- و ما تدلّ علیه من المعنی النفسـی علی المسـتوی البشـری، و من القصد علی المسـتوی الإلهی هی أیضا علاقة انفصام. و بذلک انتهی المعتزلة إلی الفصل بین المعنی و اللفظ علی مستوی الأفراد، و إلی الفصل بین العبارة و المعنی علی مستوی الترکیب. و لیس معنی ذلک أن الأشاعرة لم ینتهوا إلی نفس النتیجة، رغم أنهم- کما سبقت الاشارة- وحّدوا بین الکلام و المعنی القائم فی النفس. فاعتبار الکلام دلالـة علی ما فی النفس، و التسویة بین الکلام و بین الخط و الاشارة فی الدلالة علی هذا المعنی یؤکد هذا الانفصال بین الدلالة و المدلول علیه و الخلاف بین الأشاعرة و المعتزلة من هذا الجانب خلاف دینی أو کلامی کما سـبقت الاشارة. أما کیف تنتقل الدلالة اللغویة من مسـتوی الحقیقة إلی مستوی المجاز، و کیف یمکن أن تعبّر، من ثمّ، عن قصد المتکلم و معانیه؟ فذلک أمر سیتناوله النص التالی بالتفصیل. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۹۱

الفصل الثانی «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره

۱- نظرة تاریخیة

اشارة

۱- نظرة تاريخية يحسّ الباحث أن من الضرورى قبل بيان كيفية الانتقال فى اللغة عند المعتزلة من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، البدء ببيان الجوانب المتعددة التى دخلت تحت مفهوم المجاز. و يعدّ الجاحظ- كما سنرى- أول من تبلور على يديه مصطلح المجاز باعتباره قسيما للحقيقة و مقابلا لها. و قد حدد ابن قتيبة (ت ۲۷۶ ه)- المتأثر بالجاحظ بشكل واضح- جوانب المجاز و جعلها تشمل «الاستعارة و التمثيل و القلب و التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الاخفاء و الاظهار و التعريض و الافصاح و الكناية و الايضاح و مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، و الجميع خطاب الواحد، و الواحد و الجميع خطاب الاثنين، و القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة» ۱ و هى كلها ظواهر أسلوبية تعنى التغير فى الدلالة، و الخروج بها عن دلالة المواضعة الشائعة. و الذى يهمنا هنا هو تحديد كيفية بلورة هذه الجوانب على يدى المفسّرين منذ ابن عباس حتى وصلت إلى الجاحظ و ابن قتيبة. و يعدّ مصلح «المثل» أكثر المصطلحات المجازية ورودا فى القرآن الكريم، سواء فى أصله الثلاثى أو فى مشتقاته المتعددة، و هو يتراوح بين عدّة معان أهمها «الصفة العجيبة كأنها لغرابتها يشبّه بها و يتمثّل» ۲ و معنى ذلك أن مصطلح «المثل» يصبح قريبا جدا من معنى «التشبيه» و يدلّ عليه. و مما يؤكّد هذا التطابق الذى يكاد يكون تاما بين «المثل» و «التشبيه» أن مادة «شبه» فى القرآن لا تأتى إلّا بمعنى الاشتباه و الاختلاط و التداخل و عدم القدرة على التمييز «شبه الشىء تشبيها، أشكل. و شبه عليه. خلط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره. و شبه عليه الأمر: لبس عليه» ۳ و المعنى واضح فى المشتقات الأخرى للمادة أنه هو الاختلاط، و ذلک فى «تشابه» و «مشتبه» و «متشابه». و لم يرد لفظ «الكناية» فى القرآن، و إن وردت المادة فى معنى الاخفاء الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۹۴ و الستر. ۴ و ترد فى معنى «الكناية» أو قريبا منها «التعريض» و هى خلاف التصريح و هو «ما توسع فى دلالته فصار له وجهان ظاهر و باطن» ۵ و ذلک فى قوله تعالى فِيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّساءِ (البقرة/ ۲۳۵). و قد وردت مادة «جوز» بمعنى القطع و العبور، و هذا المعنى ليس بعيدا عن المفهوم المتأخر لكلمة «مجاز» على أساس أن المجاز هو تجاوز المعنى الحقيقى للعبارة الى معنى آخر يتعلق به تعلقا تاما .. أمّا مادة «عير» الأصل الاشتقاقى لمصطلح «الاستعارة» فلم ترد فى القرآن الكريم، و لذلک كان من الطبيعى أن يكون هذا المصطلح أكثر المصطلحات البلاغية تأخرا فى الظهور. و على العكس من ذلک كان مصطلح «المثل» مع ما يشتق منه كالتمثيل هو أكثر المصطلحات ظهورا عند المفسرين، و ذلک بحكم كثرة دورانه فى القرآن الكريم و دلالته على معنى «التشبيه». و كان مصطلح «الكناية» أقل ظهورا من مصطلح «المثل» لقلة وروده فى القرآن من جانب، و لعدم وضوح دلالته البلاغية من جانب آخر.

أ- مصطلح المثل عند المفسرين

أ- مصطلح المثل عند المفسرين و لقد شاع استخدام مصطلح «المثل» على ألسنة المفسّرين مثل ابن عباس و مجاهد و قتادة و السدى، ثم على ألسنة اللغويين كأبى عبيدة و الفراء من بعد فى تحليلهم للعبارات القرآنية. و إذا كانت الكلمة تعدّ مرادفة لمفهوم التشبيه، فإنها- من جانب آخر قد تتسع للدلالة على معنى التصوير «و مثّل له الشىء صوّره حتى ينظر إليه و امتثله هو تصوره» ۶ و هى بذلك تشير- إلى جانب دلالتها على التشبيه- إلى القدرة على التجسيد و التصوير بالعبارات و الكلمات. و للكلمة معان أخرى فى سياقات مختلفة يحاول المبرد أن يردّها كلها إلى معنى «التشبيه» «المثل مأخوذ من المثال، و هو قول سائر يشبه به حال الثانى بالأول، و الأصل فيه التشبيه، فقولهم «مثل بين يديه» إذا انتصب، معناه أشبه الصورة المنتصبة، و «فلان أمثل من فلان» أى أشبه بماله من الفضل. و المثال القصاص لتشبيه حال المقتص منه بحال الأول. فحقيقة المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأول» ۷. و من الضرورى الاشارة إلى ما أثارته بعض محتويات الصور القرآنية- التى عبر عنها بالمثل- من الجدل و الاستنكار من غير المسلمين. و قد عبر القرآن نفسه عن هذا الاعتراض بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۹۵ فَوْقَها، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ، وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ما ذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيراً، وَ ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِينَ (البقرة/ ۲۶) ۸ و تنسب الروايات إلى عمر بن الخطاب أنه لم يفهم معنى بعض الآيات التى سيقت مساق المثل. و يتساءل عن معنى قوله تعالى: أَ يَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَ أَعْنابٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ، لَهُ فِيها مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ وَ أَصابَهُ الْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفاءُ، فَأَصابَها إِعْصارٌ فِيهِ نارٌ فَاحْتَرَقَتْ (البقرة/ ۲۶۶). و لكن أحدا من الحاضرين لم يستطع أن يفسّر له معنى هذه الآية «حتى قال ابن عباس- و هو خلفه: يا أمير المؤمنين، انى أجد فى نفسى منها شيئا. قال: فتلفت إليه فقال: تحول هاهنا، لم تحقر نفسك؟ قال: هذا مثل ضربه اللّه عز و جل فقال: أ يود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير و أهل السعادة، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختمه بخير حين فنى عمره و اقترب أجله، ختم ذلك بعمل من عمل أهل الشقاء- فأفسده كله، فحرقه أحوج ما يكون اليه» ۹ و هذه الرواية، إن صحّت، و لم تكن مجرد رغبة من الرواة لبيان فضل ابن عباس و علمه، تعدّ دلالة على تلك الجدة الأسلوبية التى أثارت اعجاب العرب و حيرتهم فى نفس الوقت، حتى اضطربوا فى تحديد تلك الخاصية المميزة للقرآن، و من ثم حاولوا ربطه بالشعر و السحر و الكهانة. و الآية فى سياقها العام لا تخرج عن فهم ابن عباس لها، و كلمة «المثل» ترد فى صدر الآية التى قبلها. و إلى جانب مصطلح «المثل» يرد مصطلح «الكناية» فى تفسير ابن عباس قريبا جدا من معناه البلاغى، بل إن ابن عباس يلمح الفارق بين التعبير المباشر و الكناية، و ذلك عند ما يفسر كلمات مثل «الرفث» و «المباشرة» و «المس» بقوله إنها تعنى «الجماع و لكن اللّه كريم يكنى ما شاء بما يشاء» ۱۰ و بذلك يلمح- من بعيد- وظيفة التعبير بالكناية، و ترك المعنى المباشر الذى قد يخدش الحياء، أو يصدم الشعور، أو ترى فيه الجماعة عيبا لا يجب التفوه به صراحة. و لكن هذا المصطلح يرد على قلة، على عكس مصطلح «المثل» الذى يرد كثيرا. و من الضرورى الاشارة إلى أن اجتهادات ابن عباس فى تفسير النص القرآنى، لم تكن بعيدة عن جو التأويل و الجدل الدينى الذى بدأ بانشقاق الخوارج على على ابن أبى طالب نتيجة رفضهم لمبدأ التحكيم. و لقد كان ابن عباس- فيما يقال- هو رسول على بن أبى طالب لمجادلة الخوارج و محاولة إقناعهم بخطإ موقفهم و صحة موقف على. و لم يخل هذا الجدل من الاستشهاد بالقرآن من كلا الطرفين على صحة موقفه و اتساقه مع معطيات القرآن، حتى تحوّل النزاع- على مستوى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۹۶ الجدل الدينى- إلى فهم النص القرآنى نفسه و الاستدلال به. و هذا كله ما جعل على بن أبى طالب ينهى ابن عباس عن مجادلة الخوارج بالقرآن «فخاصمهم و لا- تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه و لكن خاصمهم بالسنّة» ۱۱. و لكن ابن عباس- فيما يبدو- لم يكن فى موقف الاختيار. و الذى نودّ أن نشير إليه- إن صحّت الرواية- أن هذا الاحساس المبكر بتعدد الوجوه فى التعبير القرآنى ينبئ عن تصور ما لا مكانية تعدد الدلالة. و ابن عباس هو الذى يتهم الخوارج بقصور الفهم و العجز عن ادراك معانى القرآن فقد «ذكر عنده الخوارج و ما يلقون عند القرآن قال: يؤمنون بمحكمه، و يهلكون عند متشابهه» ۱۲. و مما يرويه الطبرى عن ابن عباس رواية مؤداها أنه لم يتقبل القراءة المشهورة للآية الكريمة فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا (البقرة/ ۱۳۷) على أساس أنها تثبت مثلا للّه يمكن الايمان به «لا تقولوا فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا»- فإنه ليس للّه مثل- و لكن قولوا: «فإن آمنوا بالذى آمنتم به فقد اهتدوا» ۱۳. و من المحتمل- إن صحّت الرواية- أن ابن عباس كان مدفوعا إلى ذلك رغبة منه فى نفى أى شبيه أو مثل للّه، خصوصا مع ما ذهب إليه ابن سبأ من تأليه الأئمة و القول بالرجعة. و لم يكن الجدل حول القرآن وقفا على الفرق وحدها، أو على الجدل بين المسلمين و غيرهم من أهل الأديان، كاليهود و النصارى كما سنشير من بعد. بل توقف كثير من المسلمين عند بعض آيات القرآن متسائلين عن المعنى الحقيقى وراء صورتها اللفظية. فيروى الطبرى عن الربيع أنه «لمّا نزلت وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ قال أصحاب النبى صلى اللّه عليه و سلم يا رسول اللّه، هذا الكرسى وسع السموات و الأرض، فكيف العرش؟ فأنزل اللّه تعالى: وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إلى قوله: سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ ۱۴. و إذا كان الرسول قد سكت عن تساؤل المتسائلين تاركا للّه- عز و جل- الرد عليهم و استنكار هذا السؤال الذى ينمّ عن جهل بحقيقة الألوهية، فإن ابن عباس- و الجدل قد اشتد و اتسع مداه- يفسّر الآية على أن «كرسيه: علمه» ۱۵ و هو تأويل يقرّبنا من جو التأويل الاعتزالى الذى يهدف إلى نفى مشابهة اللّه للبشر أو حلوله فى المكان. لم

یکن المفسِّر القدیم إذن بعیدا عن الجدل و الصراع الکلامی، و من ثم لم یکن استخدامه لوسائله التحلیلیة للنص القرآنی بعیدا عن هذا الجدل. و لیست کلمة «المثل» فی الآیة التی حاول ابن عباس تعدیل قراءتها بعیدة عن المصطلح البلاغی الذی کثیرا ما استخدمه لتحلیل آیات القرآن، بل إن ما توهمه من معنی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۹۷ «الشبه» هو الذی دفعه لتغییر قراءتها. و لقد استخدم مجاهد- تلمیذ ابن عباس- هذا المصطلح فی تأویل آیة علی غیر ظاهرها، و هو تأویل استنکره الطبری استنکارا شدیدا، و ذلک فی قوله تعالی: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِینَ اعْتَدَوْا مِنْکُمْ فِی السَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ حیث یقول: «لم یمسخوا، إنما هو مثل ضربه اللّه لهم، مثل ما ضرب مثل الحمار یحمل أسفارا» ۱۶ و لم یکن مجاهد بعیدا عن الجدل العقائدی، و ما یحکی عن نزعته العقلیة، و ما نسب إلیه «من المیل إلی تتبع التصورات الاسطوریة بالدرس و الفحص، و الانتقال بنفسه إلی الأماکن التی یتصل بها شیء من الخوارق الخرافیة، لیجد لنفسه تفسیرا لها عن عیان و شهادة» ۱۷ کل ذلک یقرّبه من المعتزلة أکثر مما یباعده عنهم. و تأویلاته الکثیرة لآیات القرآن تتفق مع التأویلات الاعتزالیة حتی لیعده جولد تسیهر رائدا لهم فی مسائل کثیرة فی التأویل، و ینحصر فضل المعتزلة عنده فی أنهم «جعلوا هذه الطریقة تستوعب جمیع دائرة العبارات القرآنیة الدالة علی التشبیه» ۱۸.

ب- مقاتل بن سلیمان و الاحساس بتعدد الدلالة

ب- مقاتل بن سلیمان و الاحساس بتعدد الدلالة و مما یؤکّد الارتباط بین تطور المصطلح البلاغی، و الخلافات العقائدیة أن أول کتاب متخصص یصلنا فی تحلیل النص القرآنی هو لمقاتل بن سلیمان (ت ۱۵۰ ه) الذی تنسب إلیه المصادر القول بالتجسیم، کما تنسب إلیه مجادلته لجهم بن صفوان (ت ۱۲۸ ه). و قد سبقت الاشارة- فی التمهید- إلی دور جهم فی ثورة الحارث بن سریج فی عهد هشام بن عبد الملک، و کان مقاتل فی المعسکر المعادی للحارث. و التقی کل من جهم و مقاتل کممثلین لا- تجاهین متعارضین، سیاسیا و فکریا. و عنوان الکتاب «الأشباه و النظائر» بل و الکتاب نفسه بمنهجه و طریقة تناوله للنص القرآنی یکشف عن ذلک الاحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السیاقات و اختلافها، و هو بذلک یقرّبنا خطوة إلی جو «المجاز» بمعناه الاصطلاحی. و یعدّ الکتاب بذلک تطبیقا لما سبق أن ألمح إلیه علی بن أبی طالب من قبل من أن «القرآن حمّال أوجه» و هذا الاحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد فی القرآن ظلّ یلحّ علی أفئدة المفسرین و یؤرقهم حتی صار موضوع «الوجوه و النظائر» فرعا من فروع الدراسات القرآنیة، کالناسخ و المنسوخ، و الاعراب .. الخ و هو فرع یعرّفه السیوطی بقوله: «فالوجوه اللفظ المشترک الذی یستعمل فی عدة معان کلفظ الأمة ... و قیل النظائر فی اللفظ و الوجوه فی المعانی» ۱۹ و کتاب مقاتل یتعرض لبعض الألفاظ و العبارات، بل و الحروف أیضا، التی وردت فی القرآن، و یحاول أن یحصر «وجوه» معانی هذه الألفاظ و العبارات الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۹۸ و الحروف، مستشهدا علی کل وجه من هذه الوجوه بمجموعة من الآیات القرآنیة. و الذی نلاحظه أن مقاتلا معنی بالدرجة الأولی بشرح معنی اللفظ فی سیاقاته المختلفة. و معنی ذلک أن فکرة الانتقال فی الدلالة من معنی إلی معنی باللفظ الواحد کانت واردة فی ذهن مقاتل، و إن لم یشغل نفسه بمحاولة الکشف عن العلاقة القائمة بین هذه الدلالات أو الوجوه المختلفة للفظ الواحد. و تسمیة المعانی نفسها باسم «وجوه» یؤکّد وجود ذلک الاحساس بتعدد الدلالات للفظ الواحد و اختلافها من سیاق إلی سیاق و من ترکیب إلی ترکیب. یقول مقاتل معبرا عن ذلک الاحساس «لا یکون الرجل فقیها کل الفقه حتی یری للقرآن وجوها کثیرة» ۲۰. و یدرک مقاتل ادراکا واضحا أن للفظ الواحد معنی محددا أو وجها محددا، و یدرک أن باقی الوجوه أو المعانی فروع لذلک المعنی أو الوجه. و حین یشیر إلی ذلک الوجه أو المعنی الأصلی- إن صحّ لنا استخدام هذه الکلمة الآن- یقول «کذا عینه». و هو یعنی بذلک أن هذا الوجه من وجوه معانی اللفظ هو الوجه المعروف المتداول، و الذی یطرأ علی الذهن لأول وهلة. فکلمة «الموت» مثلا لها خمسة وجوه، الأربعة الأولی کلها معان فرعیة، کأن یشار بها فی القرآن إلی النطف التی لم تخلق، أو إلی الضال عن التوحید، أو إلی جدوبة الأرض و قلة النبات، أو إلی ذهاب الروح عقوبة بغیر أن یستوفوا الأرزاق. ثم یشیر مقاتل إلی الوجه الخامس- الأصلی-

بقوله: «الموت بعینه. ذهاب الروح بالآجال و هو الموت الـذی لا یرجع صاحبه إلی الدنیا، فذلک قوله إِنَّکَ مَیِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَیِّتُونَ و قوله: کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ ۲۱ و هـذا الوجه الخامس هو المعنی المباشـر- أو الأصـلی- لکلمة «الموت» أمّا باقی الوجوه الأربعة فهی معان فرعیـة أو دلالات ثانویـة. و یسـلک مقاتـل نفس المسـلک ازاء بعض العبارات و التراکیب القرآنیـة، فیتوقف عنـد عبارات «الحسنـة و السیئة» و «الظلمات و النور» و «الطیب و الخبیث» و «أقام الصلاة» و «ما بین أیدیهم و ما خلفهم» و «مستقر و مستودع» ۲۲ و لا یختلف بیانه لوجوه هذه العبارات و معانیها کثیرا عن بیانه لوجوه الألفاظ، بمعنی أنه یشیر إلی الوجوه الفرعیة، أو الدلالات غیر المباشـرة، کما یشیر إلی الوجه الأصـلی أو الدلالـة المباشـرة. فعبـارة «الظلمـات و النور»- علی سبیـل المثال- لها وجهان «فوجه منهما: الظلمات یعنی الشـرک، فـذلک قوله فی البقرة اللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ یعنی یخرجهم من الشـرک إلی الایمان، نظیرها عنـده. و قـال فی الأـحزاب هُوَ الَّذِی یُصَـلِّی عَلَیْکُمْ وَ مَلائِکَتُهُ لِیُخْرِجَکُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ یعنی من الشـرک إلی الایمان و نحوه کثیر. و الوجه الثـانی: الظلمـات: اللیـل، و النور، یعنی النهار، فـذلک قوله فی الأنعام: الْحَمْـدُ لِلَّهِ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۹۹ وَ جَعَـلَ الظُّلُمـاتِ وَ النُّورَ یعنی جعل اللیل و النهار لیس مثلهما فی القرآن» ۲۳. و لا یتوقف مقاتل- و هذا طبیعی- أمـام التعبیر بالظلمـات و النور عن الشـرک و الایمـان لیبین العلاقـة بین الوجهین، و ذلک لأن غایته هی ایراد المعنی المباشـر لهـذه الألفاظ و العبارات و وجوهها المختلفـة فی القرآن. و کما تتعـدد وجوه اللفظ الواحـد، تتعـدد کـذلک وجوه الحرف الواحد، و یتعرض مقاتل فی هذا الصدد للوجوه المختلفة للحروف، و لکنه لا یشیر فی أی من هذه الحروف أو الأدوات إلی وجه أصلی و وجوه فرعیـة أو ثانویـة، بل تتساوی وجوه الحرف الواحد فی امکانیة ورودها. و الکتاب- من هذه الوجهة- یعدّ أقدم کتاب وصـلنا فی معانی الحروف، مما یؤکّد أن تفسیر القرآن، أو الدراسات القرآنیة عموما، کانت فی الحضارة الاسـلامیة هی البیئة الطبیعیة التی نضـجت فی أحضانها کل فروع الـدراسات اللغویـة و البلاغیـة. و إلی جانب هـذه الدراسة التی قرّبت المفسّر من مفهوم «المجاز» نری أن مصـطلح «المثـل» یتقـدم خطوة للامـام، حیث یکشف مقاتـل عن العلاقـة بین المعنی الأصـلی و المعنی المجـازی فی المثل و ذلک حین یفسّر الوجوه المختلفـة لکلمـة «ماء» فی القرآن، فهو یری أن لها وجوها ثلاثة هی المطر، و النطفة، «و الوجه الثالث: الماء: یعنی القرآن، کما أن الماء حیاة الناس، کذلک القرآن حیاة لمن آمن به» ۲۴

ج- أبو عبیدة و أنواع المجاز

ج- أبو عبیـدة و أنواع المجاز و إذا کان مقاتل بن سـلیمان صاحب میول تجسـیدیة واضـحة، و ذا نزعـة ارجائیة معروفة، و هو أول من وصـلنا عنه کتـاب فی «الأشـباه و النظـائر» فـإن أول کتـاب یصـلنا بعنـوان «مجـاز القرآن» هو لأـبی عبیـدة معمر بن المثنی (ت ۲۰۷ ه) الخارجی ۲۵. و فی نفس الفترة تقریبـا نلتقی بکتاب «معانی القرآن» للفراء (ت ۲۰۹ ه) و له میول اعتزالیـة أشار إلیها الدارسون. و کما فعلنا مع کتاب مقاتل، سـنکتفی هنا بمحاولـة رصـد ما یندرج تحت مفهوم المجاز من أسالیب، تارکین الکشف عن الجوانب الکلامیة فی هـذه المؤلفـات للفصـل الخاص بالتأویل. و لا شک أن طبیعـة ثقافـة کل من أبی عبیـدة و الفراء قـد أثّرت- بشـکل أو بآخر- علی زاویـة رؤیـة کل منهما للترکیب القرآنی، و علی طریقـة تحلیلهما لهـذا الترکیب و تذوقهما له. و الدوافع التی دفعت کلا منهما لتألیف کتابه تکشف- من جانب آخر- عن وجود مجموعة من العوامل الخارجیة أهمها استغلاق النص القرآنی علی أفهام کثیرین من رجال الدولـة ذوی الأصول الأعجمیـة فی غالب الأحیان، هذا إلی جانب أخطائهم فی نطق القرآن أو اللحن فیه. و کان من أثر ذلک کله أن تطورت مهمة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۰۰ المفسّر قلیلا عن ذی قبل، فصار علیه أن یتناول النص القرآنی من زاویـة الترکیب کمـا یتنـاوله من زاویـة شـرح الغـامض من ألفـاظه. و علاـوة علی ذلـک کان علیه أن یتناول الجانب الاعرابی. و بمعنی آخر کان علی هؤلاـء المفسـرین أن یخوضوا فی مبـاحث بلاغیـة و أسـلوبیة أکثر اتساعا مما تعرّض له المفسـرون السابقون، بحکم هـذه المهمـة التی کانت تواجههم. و إذا کانت الـدراسات الأسـلوبیة المعاصـرة لا تفصل بین اللغـة و البلاغـة، و تـدخل فی صـمیم عملها جنبا إلی جنب

دراسة «موقع اللفظ، و التکرار، و الوسائل الایقاعیة و الموسیقیة، و الاستعارة و الرمز و الصورة» ۲۶ فکذلک کان الأمر فی تراثنا القدیم، حیث کانت الدراسة البلاغیة متداخلة مع الدراسة اللغویة فی کتب النحاة الأوائل أمثال «سیبویه» حتی اعتبره بعض الباحثین «واضع علمی المعانی و البیان» ۲۷ و اعتبر أن أبا عبیدة فی کتابه «مجاز القرآن» لم یفعل أکثر من أنه سلک مسلک سابقیه من اللغویین من ربط النحو بالأسالیب و التراکیب، علی عکس ما فعل المتأخرون حیث قصروه علی أنه «علم یعرف به أحوال أواخر الکلم اعرابا و بناء» «و النحو بالمعنی الذی عناه المتقدمون هو الذی عنی مثله أبو عبیدة معمر بن المثنی بالمجاز عند ما سمّی کتابه «المجاز فی القرآن» و هو طریق العرب فی التعبیر عن مقاصدهم و أغراضهم و بیان ما قد یطرأ علی الجملة العربیة من تقدیم أو تأخیر أو حذف إلی نحو ذلک» ۲۸ و معنی ذلک أن مفهوم المجاز عند أبی عبیدة یتسع لیشمل کل ما یندرج تحت دراسة الأسالیب. و مما یؤکد هذا المفهوم عند أبی عبیدة ما یحکیه هو نفسه عن سبب تألیف کتابه من أن کاتبا للفضل بن ربیع سأله عن قوله تعالی طَلْعُها کَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّیاطِینِ و قال: إنما یقع الوعد و الایعاد بما عرف مثله و هذا لم یعرف، فقال له أبو عبیدة: «إنما کلم اللّه تعالی العرب علی قدر کلامهم، أما سمعت قول امرئ القیس: أ یقتلنی و المشرفی مضاجعی و مسنونة زرق کأنیاب أغوال و هم لم یروا الغول قط، و لکنهم لمّا کان أمر الغول یهولهم أوعدوا به. فاستحسن الفضل ذلک و استحسنه السائل، و عزمت فی ذلک الیوم أن أضع کتابا فی القرآن فی مثل هذا و أشباهه و ما یحتاج إلیه من علمه، فلما رجعت إلی البصرة عملت کتابی الذی سمیته «المجاز» ۲۹. و هذا الذی یحکیه أبو عبیدة یلفتنا إلی أمرین: الأمر الأول أن التساؤل یصدر عن کاتب للفضل بن ربیع، و هو فی الغالب من الفرس المتعربین الذین لا یدرکون أسرار الترکیب العربی، و إن عرفوا مفرداته و أسالیبه الشائعة. و مثل هذا یتوقف أمام الترکیب اللغوی الذی لا یتفق الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۰۱ و القواعد التی درس علی أساسها اللغة، و قد یدفعه ذلک إلی رفض الترکیب و اتهامه بالخطإ. و غنی عن البیان أن أی قاعدة نحویة أو لغویة تضیق دائما عن امکانیات الواقع الحی للغة و ثرائه، و یظل من یتعلم اللغة- و لفترة طویلة جدا- فی حدود القواعد و الحدود، دون أن یتجاوز ذلک إلی رحابة الأسالیب الفنیة للغة، تلک الأسالیب التی تخضع القواعد لها دون أن تخضع هی للقواعد. و الأمر الثانی الذی یلفتنا إلیه کلام أبی عبیدة أنه یردّ المثال القرآنی الذی سئل عنه إلی طریقة العرب التی نزل القرآن علیها. و منهجه فی الکتاب کله یقوم علی ذلک، بمعنی أنه یحاول شرح الترکیب، ثم یستشهد علی صحته بأبیات من الشعر أو العبارات القرآنیة. و یعدّ هذا المسلک من جانب أبی عبیدة استمرارا للتقلید الذی رفع شعاره ابن عباس «إذا سألتمونی عن غریب القرآن فالتمسوه فی الشعر فإن الشعر دیوان العرب» ۳۰. و معنی هذا کله أن مصطلح «المجاز» عند أبی عبیدة، و إن ظلّ شدید الالتصاق بمعناه اللغوی، فإنه کان یدیره «علی أمر فی نفسه، و أنه التزم فکرة بعینها کانت تشغل ذهنه، فلم تکن هذه الکلمة تعبر عن مدلول کلمة تفسیر، أو کلمة معنی بصفة مطلقة، و إن کان هذا لا ینفی اطلاقها أحیانا فی ذلک المعنی» ۳۱. و الحذف- و هو ظاهرة أسلوبیة- یعدّ من المجاز عند أبی عبیدة. و یشترط فی الحذف، أو فی المحذوف أن یکون مما یمکن أن یعلمه المخاطب. و فی تعلیقه علی قوله تعالی: فَأَمَّا الَّذِینَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ کَفَرْتُمْ یقول: «العرب تختصر لعلم المخاطب بما أرید به فکأنه خرج مخرج قولک: فأمّا الذین اسودت وجههم فیقال لهم أکفرتم، فحذف هذا و اختصر فی الکلام» و یستشهد علی ذلک بما قال الأسدی: کذبتم و بیت اللّه لا تنکحونها بنی شاب قرناها تصر و تحلب و یقول: «أراد بنی التی شاب قرناها، و قال النابغة الذبیانی: کأنک من جمال بنی أقیش یقعقع خلف رجلیه بشن یقول: کأنک جمل یقعقع خلف الجمل بشن، ففهم عنه ما أراد» ۳۲ و من الواضح أن وظیفة الحذف هی الاختصار، و شرطه أن لا یخلّ الحذف بوضوح المعنی. و مثال ثان یؤکد ما نذهب الیه، و ذلک فی تحلیله لقوله تعالی وَ أُشْرِبُوا فِی قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِکُفْرِهِمْ حیث یقول: «سقوه حتی غلب علیهم، مجازه، مجاز الاختصار، أشربوا فی قلوبهم العجل، حب العجل، و فی القرآن وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۰۲ مجازها: أهل القریة» ۳۳ فإذا ترکنا الحذف إلی وسائل التعبیر التصویریة کالتشبیه و التمثیل و الاستعارة فسنجد أبا عبیدة یلجأ لتبسیط التراکیب الاستعاریة و التمثیلیة بدلا من أن یحللها و یتذوقها و یکشف عن مناحی الجمال فیها، فقوله سبحانه کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ یصبح معناه «میتة» و قوله ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَ الْمَسْکَنَةُ یتحول إلی «الزموا

المسكنة» و قوله وَ أَلْقَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ يصير «جعلنا». أمّا أخذ اللّه للأسماع و الأبصار فى الآية قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصارَكُمْ «فمجازه إن أصمّ اللّه أسماعكم و أعمى أبصاركم». و قوله تعالى فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكاذِبُونَ معناه «قالوا: إنكم لكاذبون. و تصبح الهبة الالهية وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي «مجازه جعلت محبة منى فى صدور الناس». و تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ مجازه تقبلونه و يأخذه بعضكم عن بعض». و كذلك قوله وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ «مجازه و جعل فيها رواسى أى جبالا قد رست أى ثبتت» و قوله تعالى قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ تصير «يأتى بالحق» ۳۴. و فى هذه الآيات كلها يبدو التركيب القرآنى- فى شرح أبى عبيدة- كما لو كان فيه اطالة تحتاج للحذف و الاختصار. و بذلك يتعادل التركيب المعقد و التركيب البسيط ليعبرا عن معنى واحد فى النهاية. و معنى ذلك كله أن أبا عبيدة أدرك أن فى هذه التعبيرات جميعا شيئا غير عادى، شيئا يحتاج للتوضيح كما احتاج التشبيه برءوس الشياطين إلى الشرح و التوضيح. و هو و إن كان لم يبيّن الفارق الدقيق بين مستويى التعبير المجازى و التعبير الحقيقى، فإن مجرد توقفه أمام هذه النماذج و وضعه اياها تحت المجاز يعدّ نقلة كبيرة فى انضاج مفهوم المجاز و تطويره. و من انجازات أبى عبيدة أنه يلتفت إلى ما يمكن أن نطلق عليه أسلوب «التشخيص» فى القرآن، و هو اطلاق صفات انسانية على الحيوان و الجماد. غير أن ما يلفت نظر أبى عبيدة إلى هذا الأسلوب هو استخدام ضمائر العاقل بدلا من ضمائر غير العاقل. و الأمثلة التى يتوقف أمامها هى قوله تعالى قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ يقول: «هذا من الحيوان الذى خرج مخرج الآدميين. و العرب قد تفعل ذلك. قال: شربت إذا ما الديك يدعو صباحه إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا» ۳۵ و يقول فى قوله تعالى قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ «هذا مجاز الموات الذى يشبه تقدير فعله بفعل الآدميين» و هى نفس النظرة التى ينظر بها إلى الآيات وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۰۳ يَسْبَحُونَ و كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ۳۶.

د- الفراء و بلورة المصطلح

د- الفراء و بلورة المصطلح إذا تركنا أبا عبيدة، و انتقلنا لمعاصره الفراء، فسنجد تحديدا أدق لمفهوم المجاز، أو التجاوز فى الدلالة عموما. و إذا كان الفراء لم يستخدم كلمة «مجاز» التى جعلها أبو عبيدة عنوانا لكتابه، فإنه استخدم صيغة الفعل «تجوز» و ذلك حين تعرّض لقوله تعالى فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ حيث اعتبر اسناد الربح الى التجارة تجوزا فى التعبير. و هذا الاستعمال للفعل «تجوز» فى هذا السياق يعنى أن مفهوم «المجاز» أو «التجوز» قد تقدّم على يد الفراء خطوة بعد أبى عبيدة، و ذلك أن معنى «تجوز فى كلامه أى تكلم بالمجاز» ۳۷. يقول الفراء فى تعليقه على هذه الآية «ربما قال القائل: كيف تربح التجارة و إنما يربح الرجل التاجر؟ و ذلك من كلام العرب: ربح بيعك و خسر بيعك، فحسن القول بذلك، لأن الربح و الخسران إنما يكون فى التجارة، فعلم معناه، و مثله من كلام العرب: هذا ليل نائم. و مثله من كتاب اللّه: فَإِذا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما العزيمة للرجال، و لا يجوز الضمير إلّا فى مثل هذا. فلو قال قائل: قد خسر عبدك، لم يجز ذلك إن كنت تريد أن تجعل العبد تجارة يربح فيه أو يوضع، لأنه قد يكون العبد تاجرا فيربح أو يوضع، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجوزا فيه. فلو قال قائل: قد ربحت دراهمك و دنانيرك و خسر بزك و رقيقك، كان جائزا لدلالة بعضه على بعض» ۳۸ و لعله من المفيد أن نتوقف قليلا أمام هذا النص محاولين استجلاء مفهوم التجاوز فى التعبير عند الفراء. و أول ما يلفت الانتباه فى هذا النص محاولة الفراء- شأن أبى عبيدة و المفسرين قبله- أن يردّ العبارة القرآنية إلى كلام العرب، ثم أن يبين أن سبب التجاوز هو أن «الربح و الخسران إنما يكون فى التجارة فعلم معناه» أى أن التجاوز فى الاسناد لم يؤدّ إلى غموض المعنى بسبب تلك الصلة القائمة بين التاجر- الفاعل الحقيقى للربح- و بين التجارة- التى يحدث فيها الربح- و لذلك فذهن القارئ ينصرف فورا إلى أن المعنى هو ربح التاجر فى التجارة. و الرغبة فى وضوح المعنى هى التى تجعل الفراء يرفض التجاوز فى مثل «خسر عبدك» إذا كنت تريد أن تجعل العبد تجارة لا تاجرا. و الذى يجعل الفراء يرفض التجاوز فى هذا التركيب أن جملة «خسر عبدك» تحتمل معنيين: المعنى الأول: أن يكون العبد تاجرا فى مال سيده فيخسر، و بذلك يكون الاسناد حقيقيا لا مجازيا. و المعنى الثانى: أن

يكون العبد نفسه تجارة يخسر فيها السيد، و هنا يكون الاسناد مجازيا، أو متجوزا فيه على حد تعبير الفراء. يرفض الفراء هذا التركيب الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۰۴ لأنه يؤدى إلى غموض يعوقنا عن فهم المراد، و ذلك لأنه يحتمل الاسناد الحقيقى و المجازى معا دون مرجح أو قرينة ترجح بينهما. فإذا ورد تركيب مشابه لهذا التركيب فى سياق يفهم منه المعنى كأن تقول «قد ربحت دراهمك و دنانيرك، و خسر بزك و رقيقك» كان جائزا لدلالة بعضه على بعض. و الذى يهمنا فى هذا النص هو التفات الفراء لمعنى التجاوز فى التعبير، و استخدامه لكلمة «التجوز» التى هى أقرب إلى كلمة «مجاز» ثم ادراكه للعلاقة بين المجاز و الحقيقة فى اسناد الفعل إلى غير فاعله، و ذلك لوجود علاقة بين الفاعل الأصلى و الفاعل النحوى فى العبارة. و إذا كان الفراء قد تنبه- فى النص السابق- إلى التجاوز فى إسناد الفعل إلى غير فاعله، فهو فى مواطن كثيرة يتنبه إلى هذا التجاوز، دون أن يشير إلى كلمة «التجوز» التى كثرت اشارته إليها فى النص السابق، بل يستخدم كلمة قريبة جدا من معنى التجوز هى «الاتساع». يقف أمام قوله بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ و يقول: «المكر ليس لليل و لا للنهار، و انما المعنى: بل مكركم بالليل و النهار. و قد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل و النهار، و يكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول: نهارك صائم، و ليلك نائم، ثم تضيف الفعل إلى الليل و النهار، و هو فى المعنى للآدميين كما تقول: نام ليلك، و عزم الأمر، إنما عزمه القوم. فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب» ۳۹. و يلح الفراء هنا كما فى المثال السابق على وضوح الدلالة «فهذا مما يعرف معناه». و إذا كان التجاوز فى المثالين السابقين تجاوزا فى الاسناد، فثم نوع آخر من التجاوز يكون فى دلالة الصيغة الصرفية، فصيغة «فاعل» تدل على اسم الفاعل، و لكنها قد يتجوز بها فتدل على اسم المفعول. و من الطبيعى أن يقف نحوى كالفراء أمام هذه الظواهر ليتأملها و يحاول أن يردّها إلى ما هو معروف من كلام العرب. يتوقف مثلا أمام قوله تعالى: فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ فيقول: «فيها الرضاء، و العرب تقول: هذا ليل نائم، و سر كاتم، و ماء دافق، فيجعلونه فاعلا، و هو مفعول فى الأصل، و ذلك أنهم يريدون وجه المدح و الذم، فيقولون ذلك لا- على بناء الفعل، و لو كان فعلا- مصرحا لم يقل ذلك فيه، لأنه لا يجوز أن تقول للضارب: مضروب، و لا للمضروب: ضارب، لأنه لا مدح فيه و لا ذم» ۴۰ و الفراء هنا يحدد وظيفة للانتقال بالصيغة عمّا وضعت له من دلالتها الصرفية إلى دلالة أخرى، هذه الوظيفة هى المدح أو الذم. و المقصود بالمدح و الذم هنا هو التعبير عن شىء وراء الوصف الظاهرى. و بدون هذا الشىء لا يصح استخدام الصيغة فى غير ما وضعت له، و معنى ذلك أن الانتقال بالصيغة من معنى الفاعل إلى معنى المفعول يتضمن مدحا أو ذما لا تعبر عنه الصيغة فى دلالتها الأصلية. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۰۵ يتوقف الفراء أيضا أمام ما سيطلق عليه فيما بعد اسم «المجاز المرسل» و ذلك عند قوله تعالى: كُنْتُمْ تَأْتُونَنا عَنِ الْيَمِينِ يقول: «كنتم تأتوننا من قبل اليمين، أى تأتوننا تخدعوننا بأقوى الوجوه. و اليمين: القدرة و القوة. و كذلك قوله فَراغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ أى بالقوة و القدرة. و قال الشاعر: إذا ما غاية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين أى بالقدرة و القوة» ۴۱. و كذلك يتوقف الفراء أمام قوله تعالى أُولِي الْأَيْدِي وَ الْأَبْصارِ ليقول: «يريد أولى القوة و البصر فى أمر اللّه» ۴۲ «و قوله عز و جل: بِأَيْدٍ بقوة» ۴۳. و لا يشير الفراء فى هذه الأمثلة للعلاقة المجازية بين الأيدى و القوة. و لكنه فى مثال آخر يحاول توضيح هذه العلاقة، و ذلك حين يتعرّض لقوله تعالى يَتْلُونَ آياتِ اللَّهِ آناءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ حيث يقول «السجود فى هذا الموضع اسم للصلاة لا للسجود، لأن التلاوة لا تكون فى السجود و لا فى الركوع» ۴۴. و العلاقة التى يشير اليها الفراء هنا هى علاقة تعبير الجزء عن الكل، فالسجود جزء من الصلاة، و لذلك عبر عن الصلاة- الكل- بالسجود- الجزء. و القرينة التى تسمح بهذا التجوز أن التلاوة لا تكون فى السجود و لا فى الركوع، بل تكون فى الصلاة عموما و لهذا السبب- أى بسبب عدم غموض المعنى- جاز هذا التعبير. و يتوقف الفراء، شأن معاصره أبى عبيدة، أمام مجاز الحذف فى آيات كثيرة. و هو يسلك مسلكه فى الحرص على تعيين المحذوف و تحديده. يقف أمام قوله تعالى: اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً ليقول «معناه- و اللّه أعلم- فضرب فانفجرت. فعرف بقوله «فانفجرت» أنه قد ضرب، فاكتفى بالجواب، لأنه أدّى عن المعنى. فكذلك قوله أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ و مثله فى الكلام أن تقول: أنا الذى أمرتك بالتجارة فاكتسبت الأموال، فالمعنى فتجرت فاكتسبت» ۴۵. و من الواضح أن الفراء يهتم بوضوح المعنى الذى يجوز معه الحذف، ما دام الحذف لن يعوق المتلقى

عن فهم المعنى المراد. و مما يؤكـد المـدخل النحوى للوقوف الطويل أمام مجاز الحـذف، بحث الفراء عن «الفاء» فى جواب «أمّا» فى قوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ و هى نفس الآيـة التى توقف أمامها أبو عبيدة، و إن لم تشـغله قضـية «الفاء» و هذا هو الفارق بين لغوى- كأبى عبيدة- يبحث عن اسـتواء العبارة، و بين نحوى كالفراء يبحث عن استواء القاعدة. يقول الفراء: «إن «أمّا» لا بدّ لها من الفاء جوابا فأين هى؟ فيقال: إنها كانت مع قول مضـمر، فلما سقط القول سقطت الفاء معه. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۰۶ و المعنى- و اللّه أعلم- فأمّا الـذين اسودت وجوههم فيقال: أكفرتم، فسـقطت الفاء مع (فيقال) و القول قد يضـمر. و منه فى كتاب اللّه شيء كثير، من ذلك قوله وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِـهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنا أَبْصَـرْنا وَ سَمِعْنا و قوله وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْـماعِيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا و فى قراءة عبد اللّه و يقولون ربنا ۴۶ و الاستشـهاد بقراءة ابن مسعود هنا يؤكد ما يذهب إليه الفراء من أن القول قد يضمر. و من الطبيعى أن لا يلتفت الفراء و أبو عبيدة للوظيفة الاسلوبية لما أسموه «الحذف» خصوصا فى فعل القول، تلك الوظيفة التى «تنبع من الرغبة فى التمثيل أكثر من مجرد القص أو الإخبار بأحداث القصة»* و ذلك لأنهما كانا مشغولين بتوضيح النص القرآنى و شـرحه و جعلـه مفهومـا. و كـان من الطـبيعى أيضـا- أن يتعاملاـ مـع الشـعر من نفس الناحيـة، منتهيـا إلى الاهتمـام بتحـديد المحذوف و تعيينه. و يتوقف الفراء أمام قول الشاعر مستشهدا به على وجود الحذف فى لغة العرب: رأتنى بحبليها فصدت مخافة و فى الحبـل روعـاء الفؤاد فروق ليقول: أقبلت بحبليهـا و يتوقف أمـام قول الآـخر: حنتنى حانيات الـدهر حتى كأنى خاتل أدنو لصـيد قريب الخطو يحسب من رآنى و لست مقيـدا أنى بقيـد يريـد مقيـدا بقيـد» ۴۷ و كمـا اشـترط الفراء فى التجـاوز الاسـنادى وضوح المعنى و الدلالـة، كـذلك يشترط لجواز الحذف أن يكون المعنى مفهوما. فإذا كان الحذف سـيخلّ بالمعنى فهو غير جائز. و الذى يثير القضـية عنـد الفراء قوله تعـالى: فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَـدِهِما وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قـالَ لَأَقْتُلَنَّكَ، «و لم يقـل قال الـذى لم يتقبل منه لأقتلنك و مثله فى الكلاـم أن نقـول: إذا اجتمـع السـفيه و الحليم حمـد، تنـوى بالحمـد الحليم، و إذا رأيت الظـالم و المظلـوم أعنت، و أنت تنوى: أعنت المظلوم للمعنى الذى لا يشكل. و لو قلت مرّ بى رجل و امرأة فأعنت، و أنت تريد أحدهما لم يجز حتى يبين، لأنهما ليس فيهما علامة تستدل بها على موضع المعونة، إلّا أن تريد فأعنتهما جميعا» ۴۸. و معنى ذلك أن وضوح الدلالة لا بدّ أن يقارن الحذف، و معه يجوز. فإذا لم يتعين المحذوف من سـياق الكلام لم يجز الحذف. و قد كان الفراء يستطيع- ببساطة- أن يحلّ المشكلة دون تقدير المحذوف أو تعيينه، ذلك أن المعنى واضـح فى الآية من السـياق. و لو (*). ۳۶. Graham Hough: Style and Stylistics. P الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۰۷ تتبعنـا مسـلك النحاة، لقلنا إن الضـمير فى «قال» يعود إلى أقرب اسم و هو «الآخر». و يكون المعنى «قال الآخر لأقتلنك» و ذلك دون حاجة لتقدير محذوف فى الكلام. و يدخل فى أسلوب التجاوز عند الفراء، استخدام الضمائر العاقلة لغير العاقل من الحيوان و الجماد، و هى ما أطلقنا عليه ظاهرة «التشـخيص» و لا تختلف وقفـة الفراء عند هذه الظاهرة عن وقفة أبى عبيدة إلّا فى التناول التفصـيلى حيث اكتفى أبو عبيـدة بالاشارة المجملـة. يقول الفراء فى قوله تعالى رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ «فإن هذه النون و الواو إنما تكونان فى جمع ذكران الجن و الانس و ما أشـبههم. فيقال: الناس ساجـدون، و الملائكة ساجدون. فإذا عدوت هذا صار المؤنث و المـذكر إلى التأنيث فيقال الكباش قـد ذبحن و ذبحت و مـذبحات. و لا يجوز مذبحون. و إنما جاز فى الشـمس و القمر و الكواكب بـالنون و اليـاء لأـنهم وصـفوا بأفاعيـل الآـدميين، أ لاـ ترى أن السـجود و الركوع لاـ يكونـان إلّا من الآـدميين فأخرج فعلهم على فعال الآدميين، و مثله وَ قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا فكأنهم خاطبوا رجالا إذ كلمتهم و كلموها. و كذلك يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ فمـا أتـاك موافقـا لفعـل الآدميين من غيرهـم أجريته على هـذا» ۴۹ و يمكن لنـا أن نسـتنتج من هـذا النص أن المـبرر الـذى يسـمح لنا باسـتخدام ضـمائر العقلاـء لغير العقلاـء هو التشبيه بين أفعـال النوعين، بمعنى أننـا إذا اسـندنا لغير العاقل فعل العاقل كالكلام للجلود و السـجود للكواكب و الحـديث للنمل، جاز لنا اسـتخدام ضـمائر العقلاء. غير أن اسـناد أفعال العقلاء إلى الجماد يعدّ- من جانب آخر- تجاوزا فى الاسناد. و هذا أمر يكشف عنه الفراء حين يتوقف أمام قوله تعالى يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ حيث يقول: «يقال: كيف يريد الجدار أن ينقض؟ و ذلـك مـن كلاـم العرب أن يقولـوا: الجـدار يريـد أن يسـقط. و مثله قـول اللّه وَ لَمَّا سَـكَتَ عَنْ مُوسَـى الْغَضَبُ و الغضب لا

یسکت إنما یسکت صاحبه و إنما معناه: سکن، و قوله: فَإِذا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما یعزم أهله و قد قال الشاعر: إن دهرا یلف شملی بجمل لزمان یهم بالاحسان و قال الآخر: شکا إلی جملی طول السری صبرا جمیع فکلانا مبتلی و الجمل لم یشک، و إنما تکلم به علی أنه لو نطق لقال ذلک. و کذلک قول عنترة: فازورّ من وقع القنا بلبانه و شکا إلی بعبرة و تحمحم» ۵۰ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۰۸ و بهذا التحلیل للأسلوب التصویری فی القرآن، بما یتممنه من اسناد فعل الانسان إلی الحیوان، و هو تحلیل یرکّز علی زاویة الرؤیة النحویة فی المجاز، یمکن لنا أن نعلل عدم وجود مصطلح «الاستعارة» عند الفراء. علی أن تحلیله لبعض الصور الاستعاریة لم یخل من احساس بدور التعبیر الاستعاری فی تجسید المعنوی. یقف أمام قوله تعالی: وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ لیقول «البرزخ من یوم یموت إلی یوم یبعث. و قوله وَ جَعَلَ بَیْنَهُما بَرْزَخاً یقول: حاجزا. و الحاجز المسافة البعیدة، و تنوی الأمر المانع، مثل الیمین و العداوة، فصار المانع فی المسافة کالمانع فی الحوادث، فوقع علیهما البرزخ» ۵۱ و هو شرح یرکز علی وجه الشبه الذی یسمح باستعمال اللفظ الواحد فی معنیین متقاربین، أحدهما حسی و الآخر معنوی. فالحاجز فی الأصل- هو المسافة البعیدة، و هذا هو المعنی الحسی، و لکن اللفظة قد تستخدم فی کل ما یمنع من اللقاء مثل الیمین و العداوة .. الخ فاستعمال اللفظ فی المعنی الثانی و نقله عن المعنی الأول یمکن لعلاقة المشابهة بینهما. و قد لاحظنا من قبل أن اسناد أفعال الآدمیین لغیر الآدمیین و کذلک ضمائرهم لا بدّ أن یقوم علی أساس المشابهة. و هذا کله یجعل التشابه هو أساس التجاوز أو الانتقال فی الدلالة عند الفراء. و مثال آخر یؤکد هذا المنحی فی فکر الفراء نجده فی قوله تعالی فَإِنَّ لِلَّذِینَ ظَلَمُوا ذَنُوباً حیث یقول «و الذنوب فی کلام العرب: الدلو العظیمة، و لکن العرب تذهب بها إلی النصیب و الحظ. و بذلک أتی التفسیر: فان للذین ظلموا حظا من العذاب، کما نزل بالذین من قبلهم، و قال الشاعر: لنا ذنوب و لکم ذنوب فإن أبیتم فلنا القلیب» ۵۲ و إذا کان التشبیه هو الأصل فی التجاوز. سواء فی اسناد الأفعال أو الضمائر، فمن الطبیعی أن یتوقف الفراء عند «المثل»- التشبیه- وقفة تکشف عن طبیعة فهمه له. و من الطبیعی أیضا أن تکون وقفته فی تحلیل المثل- التشبیه- هی وقفة النحوی الذی تستلفت نظره ظواهر نحویة فی الأسلوب. یتوقف عند قوله تعالی: مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ ناراً و الظاهرة التی تستوقفه فی هذه الآیة أن المشبه جمع بینهما المشبه به مفرد، فکیف یمکن أن یقع التشبیه علی ذلک؟ و یدفعه هذا التساؤل إلی تحلیل لوجه الشبه «فانما ضرب المثل- و اللّه أعلم- للفعل لا للاعیان، و إنما هو مثل للنفاق، فقال مثلهم کمثل الذی استوقد نارا، و لم یقل الذین استوقدوا. و هو کما قال اللّه تَدُورُ أَعْیُنُهُمْ کَالَّذِی یُغْشی عَلَیْهِ مِنَ الْمَوْتِ و قوله ما خَلْقُکُمْ وَ لا بَعْثُکُمْ إِلَّا کَنَفْسٍ واحِدَةٍ، فالمعنی- و اللّه أعلم- إلّا کبعث نفس واحدة، و لو کان التشبیه للرجال لکان مجموعا کما قال کَأَنَّهُمْ خُشُبٌ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۰۹ مُسَنَّدَةٌ ... و قال کَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِیَةٍ فکان مجموعا إذا أراد تشبیه أعیان الرجال، فأجز الکلام علی هذا. و إن جاءک تشبیه جمع الرجال موحدا فی شعر فأجزه. و إن جاءک التشبیه للواحد مجموعا فی شعر فهو أیضا یراد به الفعل فأجزه، کقولک ما فعلک إلّا کفعل الحمیر، و ما أفعالکم إلّا کفعل الذئب، فابن علی هذا، ثم تلقی الفعل فتقول: ما فعلک إلّا کالحمیر و کالذئب» ۵۳ فالتشبیه بالأعیان لا بدّ فیه من مطابقة المشبه للمشبه به مطابقة نحویة کاملة، أعنی من حیث الافراد و التثنیة و الجمع. و لا تشترط هذه المطابقة النحویة إذا کان التشبیه بالأفعال. و یسمح الفراء بتلقی هذه التشبیهات و اجازتها فی الشعر حتی مع حذف المشبه الذی هو الفعل. و من الملاحظ أن الحذف هنا لا یعوق عملیة التشبیه أو التمثیل، و علینا أن نلاحظ أن الفراء یقدّر المحذوف محافظة علی وضوح المعنی. و بذلک یکون الفراء- رغم زاویة التحلیل- قد أضاء بعض جوانب عملیة التشبیه أو التمثیل التی أعتبرها أساس کل تجاوز فی دلالة اللفظ أو العبارة. فإذا ترکنا «المثل» لا نجد الفراء یضیف کثیرا إلی ما شرحه أبو عبیدة و المفسرون مثله لمفهوم «الکنایة» ۵۴ فهو ما یزال عنده مرتبطا بالمعنی اللغوی و هو الاضمار و الاخفاء، و کثیرا ما یستخدم کمصطلح نحوی یقابل مصطلح «الاضمار» عند البصریین. و حین یفسّر الفراء قول اللّه تعالی إِنَّا جَعَلْنا فِی أَعْناقِهِمْ أَغْلالًا فَهِیَ إِلَی الْأَذْقانِ یقول: «فکنیّ عن هی، و هی للایمان و لم تذکر. و ذلک أن الغل لا یکون إلّا بالیمین. و العنق جامعا للیمین و العنق، فیکفی ذکر أحدهما عن صاحبه، کما قال فَمَنْ خافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَیْنَهُمْ فضمّ الورثة إلی الوصی و لم یذکروا، لأن الصلح إنما یقع بین الوصی و الورثة. و مثله قول الشاعر: و ما أدری إذا یممت وجها

أريد الخير أيهما يلينى الخير الذى أنا مبتغيه أم الشر الذى لا يأتلينى فكنىّ عن الشر و إنما يذكر الخير وحده، و ذلك أن الشر يذكر مع الخير، و هى فى قراءهٔ عبد اللّه إنّا جعلنا فى أيمانهم أغلالا فهى إلى الأذقان فكفّت الأيمان عن ذكر الأعناق فى حرف عبد اللّه، و كفّت الأعناق من الأيمان فى قراءهٔ العامهٔ ... و معناه: إنّا حبسناهم عن الانفاق فى سبيل اللّه» ۵۵ و من الملاحظ أن فكرهٔ الحذف متضمنهٔ فى الكنايهٔ- بهذا المفهوم- بشكل واضح بمعنى أننا نكتفى بذكر شيء واحد عن ذكر شيئين لتضمن أحدهما للآخر، سواء فى المفهوم اللفظى أو السياق المعنوى. و مما يرتبط بالكنايهٔ التعريض و التوريهٔ، و هى فكرهٔ يتوقف الفراء عندها لينفى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۱۰ ارتباطها بالكذب، و هو يستند فى ذلك لكلمهٔ لعمر بن الخطاب، و تسند أحيانا لعلى بن أبى طالب. و يبدو أن الآيهٔ التى تثير هذه المسألهٔ- و هى على لسان إبراهيم عليه السلام- كان لا بدّ أن تثير قضيهٔ الكذب، و من ثم فلا بدّ من أن يسعى المفسر لنفى الكذب عن نبى من أنبياء اللّه المعصومين. يقول الفراء تعليقا على قوله تعالى حكايهٔ لقول إبراهيم لقومه إِنِّي سَقِيمٌ «أى مطعون من الطاعون. و يقال إنها كلمهٔ فيها معراض، أى ان كل من كان فى عنقه الموت فهو سقيم، و إن لم يكن به حين قالها سقم ظاهر. و هو وجه حسن. حدثنا أبو العباس قال حدثنا محمد قال حدثنا الفراء قال حدثنى يحيى بن المهلب أبو كدينهٔ، عن الحسن بن عمارهٔ عن المنهال بن عمرو و عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبى بن كعب الأنصارى فى قوله لا تُؤاخِذْنِي بِما نَسِيتُ قال: لم ينس و لكنها من معاريض الكلام و قد قال عمر فى قوله: (إن فى معاريض الكلام لما يغنينا عن الكذب)» ۵۶ و من الواضح فى كل هذه التحليلات للتراكيب المجازيهٔ فى القرآن، أن الفراء و كذلك أبا عبيدهٔ توقفا عند مرحلهٔ الكشف عن المعنى، و بيان توافق التركيب القرآنى مع تراكيب اللغهٔ الشائعهٔ فى الشعر و كلام العرب و كانت زاويهٔ التحليل عند كل منهما متأثرهٔ بثقافتهما من ناحيهٔ، و بطبيعهٔ المهمهٔ التى واجهاها من ناحيهٔ أخرى. و كان من الطبيعى- فى هذه المرحلهٔ- أن لا يدرك المفسر الفارق بين التركيب المباشر، و التعبير الاستعارى. أو المجازى، ذلك التركيب الذى نعتبره اليوم «أكثر الوسائل أهميهٔ لاكتشاف المعانى الجديدهٔ» و من ثم يعدّ ضرورهٔ لغويهٔ تتطور من خلاله اللغهٔ للتعبير عن مدركات جديدهٔ، أو تعبر من خلاله «ما هو معروف إلى ما لم يعرف بعد» ۵۷. و مع ذلك كله فقد كشف كل من أبى عبيدهٔ و الفراء عن هذه الأساليب المجازيهٔ، و استطاعا أن يبلورا كثيرا من عناصر المجاز التى لم تنفصل عنه بعد ذلك، و بذلك مهّدا الطريق- من بعدهما- للجاحظ و ابن قتيبهٔ و القاضى عبد الجبار ليفيدوا من هذه الجهود فى تأويل النص القرآنى ليتفق مع ما ذهب إليه كل منهم فى قضايا التوحيد و العدل. و لم يكن كل من أبى عبيدهٔ و الفراء و المفسرون قبلهم منفصلين عن هذه المهمهٔ التأويليهٔ التى أجّلنا التعرّض لجهودهم فيها إلى الفصل التالى، مكتفين هنا برصد تطور مفهوم المجاز و تحديد العناصر التى دخلت تحته. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۱۱

۲- الجاحظ و نضج المصطلح

۲- الجاحظ و نضج المصطلح تحددت وظيفهٔ اللغهٔ عند الجاحظ بأنها هى «الابانهٔ» التى اعتبرها ضرورهٔ من ضرورات الاجتماع البشرى لتبادل المعرفهٔ و نقل الخبرهٔ. و ما دام الأمر كذلك فمن حق أهل اللغهٔ أن يستخدموها و يتعاملوا بها بالطريقهٔ التى يرونها محققهٔ لهذه الوظيفهٔ و مؤديهٔ لهذه الغايهٔ. و ثمّهٔ مجالات يرى كل من النظّام و الجاحظ ضرورهٔ أن تراعى فيها الدقهٔ فى استخدام اللغهٔ دون توسع أو تجاوز فى دلالاتها. فقد ذهب النظّام إلى «أن طلاق الكنايهٔ مثل قول الانسان: الخليهٔ و البريهٔ و البتهٔ، أو حبلك على غاربك. لا يقع، و إن قارنته نيهٔ الطلاق» ۵۸. و ليس أشدّ من الطلاق التصاقا بحياهٔ الناس و مصالحهم و لذلك يمنع النظّام من وقوع طلاق الكنايهٔ و المجاز، حتى مع توفر النيهٔ، بل لا بدّ من استخدام التعبير المباشر. و الجاحظ و إن كان لا يرى رأى أستاذه فى طلاق الكنايهٔ ۵۹- و هو خلاف فقهى على أى حال- يتفق معه فى المبدأ العام، و هو استبعاد مجال المعاملات من الحريهٔ فى استخدام الكلمات، على أساس أن المعاملات حاجات نفعيهٔ مباشرهٔ لا تحتمل اللبس أو التأويل و الخلاف. فإذا استبعدنا هذا المجال النفعى الخالص جاز للناس «أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا إذا كان لهم مجاز، إلّا فى المعاملات» ۶۰. و هذا كله يؤكد حرص الجاحظ على وظيفهٔ اللغهٔ العمليهٔ فى

حیاة النـاس. و لکن هـذه الحریـة فی نقـل الألفـاظ و العبـارات لیست حریـة مطلقـة کما توهم العبارة السابقـة، فلها شـرطان لا بـدّ من مراعاتهما: الشـرط الأول أن یکون بین المعنی المنقول إلیه اللفظ و المعنی المنقول عنه علاقـة ما. أمّا الشـرط الثانی فهو أن الحریـة فی النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد، و علی الفرد أن یتبع فی عباراته و أسالیبه طرق الدلالة التی سارت علیها الجماعة قبله، دون أن یخرج علی هذه الأطر الدلالیة أو التعبیریة، أو دون حتی أن یسمح لنفسه القیاس علیها. و الغایة وراء هذین الشرطین هی الوضوح الذی لا بـدّ منه لأداء اللغـة لوظیفتهـا الاجتماعیـة، وظیفـة الابانـة. فلو لم توجـد علاقـة بین المعنی المنقول عنه اللفظ و المعنی المنقول إلیه لاختلّت دلالـة الألفاظ علی المعانی. و لو ترک الأمر لکل متکلم و حریته یسـتخدم الألفاظ حیث شاء، و یجریها حیث أراد، لصار کل فرد جزیرة لغویة منعزلة لا تسـتطیع التواصل و الابانة لغیرها عن نفسـها. و تفقد الابانة- و الحالة هذه- أهمیتها و ضرورتها، بل لا تصبح إبانـة علی الاطلاـق. و کلا الأمرین سـیؤدی فی النهایـة إلی القضاء علی الوظیفـة الاجتماعیـة للغـة. و هی الابانـة، و من ثم ینفضّ عقد الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۱۲ الاجتماع البشـری، و یعود الانسان إلی عالم البهیمة و السبع، بل یعود إلی عالم الجماد أو النبات، فالحیوانات لها منطقها الخاص الـذی یعبر عن احتیاجاتها و یکفی «لتفاهمهم حاجة بعضـهم إلی بعض» ۶۱. و الشرط الأول للحریة فی نقل الألفاظ لا یذکره الجاحظ بشـکل مباشـر و تفصـیلی، و إنما یشـیر إلیه أثناء تحلیله لبعض العبارات و التراکیب. و جدیر بالذکر أن المصـطلحات ما تزال متداخلة عند الجاحظ. فهو مرة یسـتخدم مصـطلح المجاز، و أخری یسـتخدم المثل، و ثالثة الاشتقاق. و قد یجمع بینهم جمیعـا فی تحلیـل عبـارة واحـدة، و ذلـک للدلالـة علی اسـتخدام اللفـظ فی غیر ما وضع له فی اللغـة. فکلمات المجاز و المثل و التشبیه و الکنایـة و الاشـتقاق تـدل علی معنی واحـد. یقول «و للعرب اقدام علی الکلام ثقة بفهم أصـحابهم عنهم. و هذه أیضا فضـیلة أخری و کمـا جوزوا لقولهم أکـل و انمـا عض، و أکـل و انمـا أفنی، و أکـل و انمـا أحـاله، و أکـل و انما أبطل عینه. جوزوا أیضا أن یقولوا: ذقت مـا لیس بطعم ثم قـالوا طعمت لغیر الطعـام ... و قـد یقولون ذلک أیضا علی المثل و علی الاشـتقاق و علی التشبیه» ۶۲. و شرط الوضوح أسـاس فی الانتقال باللفظ من معنی إلی معنی، و هو شـرط ینفی عن الکلام مظنـة الکـذب «و قـد یکون اخلاص ظاهر لفظـة علی شـیء و معنـاه غیره، فلاـ یکون کـذبا، لمعرفـة القائـل بفهم المستمع عنه، و هـذا باب کثیرا ما یستعمله العرب» ۶۳. و یعدّ الجاحظ الکنایـة نوعا من أنواع الاشـتقاق فی المعانی أیضا، و بذلک یدخلها فی المجاز «و یقال لموضع الغائط: الخلاء، و المذهب، و المخرج، و الکنیف، و الحش، و المرحـاض، و المرفق، و کل ذلک کنایـة و اشـتقاق» ۶۴. و تلـحّ فکرة الوضوح علی الجاحظ الحاحا شدیـدا لما لها من خطرها علی وظیفـة البیان التی هی إحدی شـروط الاجتماع «و من الکلام کلام یذهب السامع منه إلی معانی أهله و قصد صاحبه» ۶۵. و هی فکرة تجعل الجاحظ یعود للآیـة التی کانت- فیما یبـدو- مطعنا فی عـدم وضوح بعض الآیات القرآنیة، و هی الآیـة التی سـئل عنها أبو عبیـدة معمر بن المثنی، و کانت سـببا فی تألیفه کتابه. یعود الجاحظ إلی هـذه الآیة فیرفض تفسـیر المفسـرین الذین قالوا إن رءوس الشـیاطین نبات فی الیمن، و ذلک لیردوا التشبیه فی الآیة إلی مدرک حسـی واضح للعیان. یقول الجاحظ «و قد قال الناس فی قوله تعالی: إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِی أَصْلِ الْجَحِیمِ طَلْعُها کَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّیاطِینِ فزعم أناس أن رءوس الشـیاطین ثمر شـجرة. تکون ببلاد الیمن، لها منظر کریه. و المتکلمون لا یعرفون هذا التفسـیر، و قالوا: ما عنی إلّا رءوس الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۱۳ الشـیاطین المعروفین بهـذا الاـسم، من فسـقة الجن و مردتهم. فقـال أهل الطعن و الخلاف کیف یجوز أن یضـرب المثل بشـیء لم نره فنتوهمه، و لاـ وصف لنـا صورته فی کتـاب ناطق، أو خبر صادق، و مخرج الکلام یـدل علی التخویف بتلک الصورة و التفزیع منها. و علی أنه لو کان شـیء أبلغ فی الزجر من ذلک لـذکره. فکیف یکون الشأن کـذلک، و الناس لا یفزعون إلّا من شـیء هائل شـنیع، قد عینوه، أو صوره لهم واصف صدوق اللسان، بلیغ فی الوصف، و نحن لم نعاینها، و لا صورها لنا صادق. و علی أن أکثر الناس من هذه الأـمم التی لم تعـایش أهـل الکتـابین و حملـة القرآن من المسـلمین، و لم تسـمع الاختلاـف لا یتوهمون ذلک، و لا یقفون علیه، و لا یفزعون منه، فکیف یکون ذلک وعیـدا عاما؟! قلنا، و إن کنا نحن لم نر شـیطانا قط، و لا صوّر رءوسـها لنا صادق بیده، ففی اجماعهم علی ضـرب المثل بقبـح الشـیطان حتی صاروا یضـعون ذلک فی مکانین، أحدهما أن یقولوا: «لهو أقبح من شـیطان» و الوجه الآخر أن

يسمى الجميل شيطانا، على جهة التطيّر له، كما نسمى الفرس الكريمة شوهاء، و المرأة الجميلة صمّاء، و قرناء، و خنساء، و جرباء، و أشباه ذلك، على جهة التطيّر له. ففى اجماع المسلمين و العرب و كل من لقيناه، على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه فى الحقيقة أقبح من كل قبيح» ۶۶. و الجاحظ فى هذا النص الطويل يقرن بين المثل و التشبيه مما يؤكد تداخل المصطلحات عنده و دلالتها كلها على المجاز، و هو من ناحية أخرى يلحّ على فكرة الوضوح مستدلا عليها بما ثبت فى طبائع العرب من استقباح صورة الشيطان حتى ضربوا به المثل استقباحا أو تطيرا. و ربط وضوح الدلالة بالمعرفة من جهة، و ربط المجاز بعلاقة المشابهة أو الاشتقاق المعنوى من جهة أخرى يؤكد وظيفة اللغة البيانية عند الجاحظ. و هكذا يرتبط الشرط الأول فى الانتقال بالدلالة من معنى إلى معنى- شرط التشبيه و الاشتقاق- بالغاية النهائية للغة. و ليس من شأن المشابهة أو الاشتقاق أن تلغى الفواصل بين الأشياء، أو أن تؤدى إلى الخلط بين الدلالات، بل لا بدّ من المحافظة على تمايز الأسماء و دلالاتها. فإذا كان الاسم علامة على الشىء، فحين ننقله لنعبر به عن شىء آخر لمشابهة بينهما فى المعنى، فإننا لا ننقله على أنه علامة، بل ننقله لنؤكد وجه المشابهة مدحا أو ذما، دون أن ندخل الشيئين أو المعنيين فى حدود بعضهما، و الشعراء أنفسهم حين يشبهون- و التشبيه مجاز- لا ينبغى لهم أن يدخلوا الشىء فى حد غيره «و قد يشبّه الشعراء و البلغاء الانسان بالقمر و الشمس، و الغيث و البحر، و بالاسد و السيف، و بالحية و بالنجم، الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۱۴ و لا يخرجون بهذه المعانى إلى حد الانسان. و إذا ذمّوا قالوا: هو الكلب و الخنزير، و هو القرد و الحمار، و هو التيس، و هو الذئب، و هو العقرب، و هو الجعل، و هو القرنبى ثم لا يدخلون هذه الأشياء فى حدود الناس و لا أسمائهم، و لا يخرجون بذلك الانسان إلى هذه الحدود و هذه الأسماء» ۶۷ أما الشرط الثانى للانتقال باللفظ من معنى إلى معنى- إلى جانب علاقة المشابهة بين المعنيين- فهو أن يكون هذا النقل من صنع الجماعة لا من صنع الفرد، و لا يجوز للفرد- و الحالة هذه- إلّا السير على الدرب الذى مهّدته الجماعة قبله و ذلك حفاظا على الابانة اللغوية أن يعتورها الغموض. و قد يبدو أحيانا أن الجاحظ يعطى هذا الحق- حق النقل و الاشتقاق- للشعراء وحدهم، و يجعلهم سدنة على اللغة لهم كل الحرية فى تغييرها و استخدامها كيف شاءوا. و لكن المؤسف أن الجاحظ يتحدث عن طبقة من الشعراء- شعراء العصر الجاهلى- كان لها وحدها هذا الحق، أمّا الشعراء بعدهم فعليهم الاحتذاء و التقليد. و الدليل على ذلك أنه يعدد- فى نص طويل- تشبيهات الشعراء كأنه يقوم بعملية حصر ليهتدى بها و يتعلم منها شعراء عصره، و هو من ناحية أخرى يمنع الشعراء من القياس على تشبيهات الشعراء السابقين يقول: «و سموا الجارية غزالا، و سموها أيضا خشفا، و مهره، و فاختة و حمامة، و زهرة، و قضيبا و خيزرانا على ذلك المعنى ... و ليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه و إنما نقدم على ما أقدموا و نحجم عمّا أحجموا و ننتهى إلى حيث انتهوا و نراهم يسمون الرجل جملا و لا يسمونه بعيرا، و لا يسمون المرأة ناقة، و يسمون الرجل ثورا. و لا يسمون المرأة بقرة، و يسمون الرجل حمارا و لا يسمون الرجل أتانا، و يسمون المرأة نعجة و لا يسمونها شاة» ۶۸ و هكذا يفقد الفرد المعبر- باستثناء طبقة الشعراء القدماء- أى فعالية فى اثراء اللغة، أو اثراء التجربة الشعورية التى هى موضوع الشعر أو النص البليغ. هذا التقييد من حرية الفرد فى الاشتقاق المجازى كان ضروريا عند الجاحظ للمحافظة على الوظيفة البيانية للغة كما فهمها الجاحظ. و لكن هذا التقييد فى مجال البيان الانسانى، قابلته حرية واسعة فى مجال البيان القرآنى. و ذلك على أساس أن اللغة، ملك للّه و هى عارية فى أيدى البشر، و من ثم فله كل الحرية فى وضعها حيث شاء. و من جهة أخرى فقد ربط الجاحظ اللغة بالمعرفة. و قد تفرّد اللّه سبحانه بمعرفة ما لا يمكن أن يعرفه أحد من خلقه «فإذا كان للنابغة أن يبتدئ» الأسماء على الاشتقاق من أصل اللغة، كقوله: و النؤى كالحوض بالمظلومة الجلد الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۱۵ و حتى اجتمعت العرب على تصويبه، و على اتباع أثره، و على أنها لغة عربية فاللّه الذى له أصل اللغة أحق بذلك» ۶۹ فالمعارف كلها، بل العالم كله بما فيه من كائنات و موجودات و طبائع من خلق اللّه، و هو الذى خلق الانسان و مكّنه، و زوده بكل ما يساعده على تحقيق وجوده الأكمل، و زوده باللغة ليبين بها عن نفسه «فإذا كانت العرب يشتقون كلاما من كلامهم و أسماء من أسمائهم، و اللغة عارية فى أيديهم ممن خلقهم و مكنهم و ألهمهم و علمهم، و كان ذلك منهم صوابا عند جميع الناس، فالذى أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق» ۷۰ و قد كانت التفرقة بين معارف

البشر و معارف اللّه، ثم هذا التسليم بحق اللّه فی الاشتقاق و الابتداء بوضع الأسماء، كانت هذه التفرقة كفيلة بأن توجه مبحث المجاز فی القرآن وجهة مختلفة عن تلك الوجهة السائدة منذ أبی عبيدة و الفراء و التی تبحث عن سند لمجازات القرآن و عباراته فی الشعر الجاهلی. غير أن غاية التعليم و التوضيح- و لم تكن بعيدة عن جهود الجاحظ بأی حال- حاولت رد كل تعبير مجازی فی القرآن إلی الشعر العربی أو كلام فصحاء العرب. و الجاحظ نفسه تابع أسلافه، و اعتبر لغة العرب هی الأساس فی فهم القرآن. و لا ينكر الباحث أن يكون الشعر العربی دليلا فی فهم النص القرآنی، ما دام كلام اللّه قد اتخذ اللغة العربية أداة للتوصيل. و لكن الآيات الخلافية التی كانت مثار جدل بين المعتزلة و خصومهم، سواء المجبرة او المشبهة، لا يمكن النظر إليها من خلال الشعر وحده و مواضعات اللغة منفردة. فالاسلام قد جاء برؤية جديدة لطبيعة الذات الالهية. و هی رؤية تتناقض مع واقع المعتقدات العربية الجاهلية. و علی ذلك تعبر هذه الآيات- التی تصف اللّه- عن وعی دينی جديد تماما علی الشعور العربی، و علی المدركات و المعارف التی تعبر عنها اللغة و الشعر. و هذا الوعی كان يستخدم اللغة العربية للتعبير عن نفسه، و من ثم كان من الضروری أن يحدث تغيير فی النسق المتعارف عليه للغة من أجل أن تتسع لحمل هذا الوعی الجديد. و علی ذلك فارجاع هذه الآيات للشعر العربی و مجازه هو ردّ لهذا الوعی و المعرفة إلی معرفة و وعی متخلفين عن هذا الوعی الجديد. و لعل الجاحظ أحس بهذه المشكلة احساسا غامضا، حتی اشترط لمن يتعرّض لقضايا الدين أن يكون متكلما إلی جانب علمه باللغة العربية، و ذلك حتی يستطيع الوصول إلی تلك المعرفة التی يعبر عنها القرآن «و لو كان أعلم الناس باللغة، لم ينفعك حتی يكون عالما بالكلام» ۷۱ و مع ذلك كله فقد سار الجاحظ- فی كتاب لم يصلنا فی الرد علی المشبهة- علی درب أسلافه اللغويين. يقول: «و قد كتبت ... فی الرد علی المشبهة كتابا لا يرتفع عنه الحاذق المستغنی، و لا يرتفع عن الريض المبتدئ، و أكثر ما يعتمد الاتجاه العقلی فی التفسير، ص: ۱۱۶ عليه العامة و دهماء أهل التشبيه من هذه الأمور و يشتمل عليه الفضل من حشوة الناس، و يختدع به المحدثون من الجمهور الأعظم، تحريف آی كثيرة إلی غير تأويلها، و روايات كثيرة إلی غير معانيها. و قد بيّنت ذلك بالوجوه المختصرة و بالأشعار الصحيحة، و الأمثال السائرة، و استشهدت بالكلام المعروف، و بالقياس علی الموجود» ۷۲ و لا ينبغی أن ننسی أن الجاحظ نفسه لم ينج من أثر الغايتين الدفاعية و التعليمية اللتين شغل بهما كل من أبی عبيدة و الفراء، إلی جانب أن وظيفة اللغة البيانية عنده كانت تبرر هذا السلوك. و من جهة ثالثة كان استشهاد المشبهة و الظاهرية بمواضعات اللغة و الشعر العربی كفيلا بأن يحدد لا مسلك الجاحظ وحده، بل مسلك المعتزلة جميعا فی تناول المجاز فی القرآن. يؤكد ذلك عند الجاحظ وقفاته الطويلة فی كتبه كلها- خاصة كتاب الحيوان- للرد علی المؤولين و الطاعنين فی القرآن ۷۳ و هی كلها وقفات يستدل فيها الجاحظ علی صحة العبارات القرآنية و التجوز فيها بالشعر العربی و أقوال العرب. و من المؤسف أننا لا نجد فی أی من هذه الآيات التی توقف عندها الجاحظ آية واحدة من تلك الآيات الخلافية بين المعتزلة و خصومهم، فكلها آيات ترتبط باستطرادات الجاحظ فی الكتاب، مثل قصة الهدهد، و حديث النمل، و علاقة الأنس بالجن، و رءوس الشياطين التی أشرنا اليها .. الخ كل هذه الموضوعات و الآيات القرآنية التی تمسّ موضوع الحيوان من قريب أو بعيد. و لسنا بصدد درس نهج الجاحظ فی تفسير القرآن عامة حتی نتوقف أمام هذه الآيات محللين أو كاشفين عن طريقة الجاحظ فی تفسير القرآن. و إذا كان الجاحظ قد استخدم كلمات الاشتقاق و التشبيه و المثل و المجاز بمعنی واحد، فإننا لأول مرة نواجه مصطلح «المجاز» باعتباره قسيما للحقيقة، و إن لم نعدم فی كتابات الجاحظ بعض الاستخدامات اللغوية له. بمعنی أننا إذا كنا عند أبی عبيدة وجدنا المصطلح واسع الدلالة يتناول أساليب العربية أو طرق التعبير عامة، و إذا كنا عند الفراء وجدنا استعمالا لكلمة «تجوز» بدل المجاز و معنی أقرب للمعنی الاصطلاحی، فاننا عند الجاحظ نجد المصطلح قد تحدد تحددا كاملا ليشير إلی كل الأنواع البلاغية كالمثل و التشبيه و الاستعارة و الكناية. و المواضع التی تحدث فيها الجاحظ عن المجاز كمقابل للحقيقة بشكل مباشر قليلة جدا، و إن كان سياق استخداماته الكثيرة للفظ يدل علی فهمه الاصطلاحی لها. من هذه المواضع القليلة قوله فی البخلاء «فلاسم الجود موضعان: أحدهما حقيقة، و الآخر مجاز فالحقيقة ما كان من اللّه، و المجاز المشتق له من هذا الاسم» ۷۴. و أشار إليه بنفس المعنی فی كتاب فصل ما بين العداوة و الحسد حين تحدث عن العلماء

المشهورین بالحسد الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۱۷ فقال: «و قد وسموا انفسهم بسمات الباطل و تسموا بأسماء العلم علی المجاز من غیر الحقیقة» ۷۵ أمّیا فی کتاب الحیوان فأغلب استعمال اللفظ، و إن فهم منه أنه مقابل الحقیقة، فإنه لم یرد بهذا المعنی بشکل مباشر. فحین یحاول الجاحظ تأویل تهدید سیدنا سلیمان للهدهد بالذبح، ردا علی من طعنوا فی الآیة علی أساس أن تهدید الهدهد تهدید فی غیر محله، لأن الهدهد لیس مکلفا أو عاقلا من جانب، و الذبح أکبر من جرم الهدهد إن صحّ أنه مکلف أو عاقل ثانیا. یردّ الجاحظ علی هذا الطعن بردود کثیرة، منها «علی أنّا لو تأولنا الذبح علی مثال تأویل قولنا فی ذبح إبراهیم اسماعیل علیهما السلام- و إنما کان ذلک ذبحا فی المعنی لغیره- أو علی معنی قول القائل: أمّیا أنا فقد ذبحته و ضربت عنقه و لکن السیف خاننی. أو علی قولهم، المسک الذبیح، أو علی قولهم، فجئت و قد ذبحنی العطش، لکان ذلک مجازا» ۷۶. و فی موضع آخر من الحیوان یضع الجاحظ کلمة «مثل» فی مقابل کلمة «حقیقة» و هو بذلک یساوی بین «المثل» و «المجاز» فی وضعهما فی مقابل الحقیقة. یقول: «و یذکرون نارا أخری. و هی علی طریق المثل لا علی طریق الحقیقة، کقولهم فی نار الحرب» ۷۷. و هذا کله یؤکد تداخل الحدود بین التشبیه و المثل و المجاز من ناحیة ۷۸ و یؤکد أن مصطلح «المجاز» صار أکثر تحدیدا، باعتباره الوجه الآخر للحقیقة من جهة أخری ۷۹ و بذلک صار هو المصطلح الأثیر لدی المعتزلة الذی یؤولون علی أساسه کل الآیات التی یوهم ظاهرها- أو حقیقتها- بالتعارض مع آرائهم و أفکارهم العقلیة.

۳- الرمانی و الکشف عن الأثر النفسی.

۳- الرمانی و الکشف عن الأثر النفسی. لم ینفصل «المجاز» عن «التأویل» عند ابن قتیبة (ت ۲۷۶ ه) و من ثم اتسع کما هو الحال عند السابقین علیه لیضم کل الوسائل الأسلوبیة من «الاستعارة و التمثیل و القلب و التقدیم و التأخیر و الحذف و التکرار و الاخفاء و الاظهار و التعریض و الافصاح و الکنایة و الایضاح و مخاطبة الواحد مخاطبة الجمیع، و الجمیع خطاب الواحد، و الواحد و الجمیع خطاب الاثنین، و العقد بلفظ الخصوص لمعنی العموم، و بلفظ العموم لمعنی الخصوص مع أشیاء أخری کثیرة» ۸۰. و إذا کان الجاحظ و من قبله الفراء قد رکزا علی جانب المشابهة باعتبارها أساس الانتقال فی الدلالة، فإن ابن قتیبة لم یتوقف کثیرا لیشرح کیفیة الانتقال من الحقیقة إلی المجاز، و ذلک بحکم الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۱۸ غلبة الجانب التأویلی علی کتابه، تلک الغایة التی ینمّ علیها عنوان الکتاب نفسه «تأویل مشکل القرآن». و لذلک أجّلنا الدراسة التفصیلیة لهذا الکتاب للفصل التالی. و إذا کان ابن قتیبة سلک مسلک سابقیه فی رد العبارة القرآنیة إلی الشعر العربی أسلوبا و ترکیبا، فثم جهود أخری حول القرآن کانت أقرب إلی ادراک تمیز الأسلوب القرآنی و تباینه عن أسلوب الشعر العربی. و قد کان لأصحاب هذه الجهود بالتالی أثر کبیر فی تحدید مجالات المجازات القرآنیة، و الکشف عن أثرها النفسی و وظیفتها البیانیة. تلک هی الجهود حول «اعجاز القرآن» و فکرة «الاعجاز» نفسها تسلم- بداهة- بمبدإ التباین بین کلام اللّه و کلام البشر من حیث الأسلوب و الصیاغة، و من ثم تسعی للکشف عن هذا التباین و أثره و ملامحه. و یعدّ کتاب الرمانی (ت ۳۸۶ ه) «النکت فی اعجاز القرآن» أهم هذه الجهود لمجال بحثنا، و ذلک بحکم أن صاحبه معتزلی من جهة، و بحکم أن البحث البلاغی لم ینفصل عنده عن التأویل من جهة أخری. غیر أن التأویل عند الرمانی لیس هو الهدف، بل یأتی عرضا فی سیاق التحلیل البلاغی. یعرّف الرمانی البلاغة «بأنها ایصال المعنی إلی القلب فی أحسن صورة من اللفظ» ۸۱ و لا یکتفی بوظیفة «الافهام» التی رکّز علیها سابقوه «لأنه قد یفهم المعنی متکلمان أحدهما بلیغ و الآخر عیی» ۸۲ و إذا کان قد قسم البلاغة إلی ثلاث طبقات، فإنه اعتبر أن «أعلاها طبقة فی الحسن بلاغة القرآن» ۸۳ و کان من الطبیعی- و الأمر کذلک- أن تخلو رسالته من الاستشهاد بالشعر خلوا یکاد یکون تاما إلّا فی موضعین اثنین ۸۴. و قد قسم الرمانی البلاغة إلی عشرة أقسام یهمنا منها هنا «الایجاز» و «التشبیه» و «الاستعارة» و «المبالغة». و یقسم الرمانی الایجاز إلی وجهین «حذف، و قصر، فالحذف اسقاط کلمة للاجتزاء عنها، بدلالة غیرها من الحال أو فحوی الکلام. و القصر بنیة الکلام علی تقلیل اللفظ و تکثیر المعنی من غیر حذف» ۸۵. و یضرب

للنوع الأول- الحذف- المثال الشائع «و اسأل القریة»، و حذف جواب الشرط. و إذا کان المحذوف مدلولا علیه بغیره فإن الرمانی لا یعنی بتحدید المحذوف و تعیینه. بقدر ما یعنی بابراز الأثر النفسی للحذف، خصوصا فی جواب الشرط «و إنما صار الحذف فی مثل هذا أبلغ من الذکر لأن النفس تذهب فیه کل مذهب، و لو ذکر الجواب لقصر علی الوجه الذی تضمنه البیان» ۸۶. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۱۹ و هکذا یحدد الرمانی الوظیفة النفسیة للحذف، و یتجاوز بذلک وقفات أبی عبیدة و الفراء و الجاحظ و ابن قتیبة جمیعا. یفرّق الرمانی بین التشبیه بمعناه اللغوی و التشبیه بمعناه البلاغی فیری أن التشبیه عموما «هو العقد علی أن أحد الشیئین یسدّ مسد الآخر فی حس أو عقل» ۸۷ أمّا التشبیه البلیغ فهو «اخراج الأغمض إلی الأظهر بأداة التشبیه مع حسن التألیف» ۸۸. و إذا کانت المشابهة عادة تؤدی إلی التسویة بین الطرفین، فالتشبیه البلیغ هو مقارنة بین طرفین بهدف الکشف عن أحدهما أو اظهاره «فبلاغة التشبیه الجمع بین شیئین بمعنی یجمعهما یکسب بیانا فیهما» ۸۹ و یسهب الرمانی فی الکشف عن وجوه الأظهر الذی یقع فیه البیان بالتشبیه «منها اخراج ما لا تقع علیه الحاسة إلی ما تقع علیه الحاسة. و منها اخراج ما لم تجریه عادة إلی ما جرت به عادة، و منها اخراج ما لا یعلم بالبدیهة إلی ما یعلم بالبدیهة. و منها اخراج ما لا قوة له فی الصفة إلی ما له قوة فی الصفة. فالأول نحو تشبیه المعدوم بالموجود، و الثانی نحو تشبیه البعث بعد الموت بالاستیقاظ بعد النوم، و الثالث تشبیه اعادة الأجساد باعادة الکتاب، و الرابع تشبیه ضیاء السراج بضیاء النهار» ۹۰ و کل هذه الوجوه التی یقع علیها التشبیه بهدف بیان المشبه عن طریق مقارنته بما هو أظهر منه، تتفق مع تفریق المعتزلة بین مستویی المعرفة الحسیة و العقلیة. و غایة التشبیه هی بیان الشیء عن طریق مقارنته بما هو أظهر منه و أوضح و أجلی، بنفس الطریقة التی یؤدی بها الاستدلال وظیفته فی الانتقال من الواضح الی الغامض. و لم یکن الرمانی علی أی حال بعیدا عن انجاز المعتزلة فی هذه الجوانب، فقد کان متکلما إلی جانب کونه لغویا و بلاغیا. و من أمثلة التشبیه الذی أخرج ما لا تقع علیه الحاسة إلی ما تقع علیه فی القرآن قوله تعالی وَ اتْلُ عَلَیهِمْ نَبَأَ الَّذِی آتَیناهُ آیاتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ الْکَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَیهِ یلْهَثْ أَوْ تَتْرُکْهُ یلْهَثْ (الأعراف/ ۱۷) «و قد اجتمعا فی ترک الطاعة علی وجه من وجوه التدبیر و فی التخسیس، فالکلب لا یطیعک فی ترک اللهث حملت علیه أو ترکته، و کذلک الکافر لا یطیع بالایمان علی رفق و لا علی عنف، و هذا یدل علی حکمة اللّه سبحانه و تعالی فی أنه لا یمنع اللطف» ۹۱ و من هذا التحلیل لعلاقة المشابهة فی الآیة یشیر الرمانی إلی انکشاف المعنی الغامض عن طریق الصورة الحسیة فحسب، دون أن یلحظ الترکیب کله خصوصا صورة «الانسلاخ» بدلالتها و ایقاعها الصوتی معا. و علینا أن نلاحظ- من جانب آخر- کیف استدل الرمانی من الآیة- بهذا التحلیل البلاغی- علی أن الکافر یمتنع عن الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۰ الایمان بارادته، لا بالاجبار، فاللّه قد وهبه الآیات و لکنه هو الذی انسلخ منها بارادته الحرة و لا یلمح الرمانی وجه الشبه فقط، و لکنه یشیر أیضا إلی أثر هذه الصورة فیما أطلق علیه «التخسیس» فالآیة- بهذا التشبیه- تحقّر من شأن الکافر عن طریق تشبیهه بالکلب فی صورة اللهث المستمر، و هی صورة لا شک مقززة. و تقوم الاستعارة کذلک علی أساس المشابهة، و الفارق بینهما- عند الرمانی- وجود الأداة فی التشبیه، ذلک «أن ما کان- من التشبیه- بأداة التشبیه فی الکلام فهو علی أصله، لم یغیر عنه فی الاستعمال، و لیس کذلک الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة ما العبارة لیست له فی أصل اللغة» ۹۲ و من الواضح أن الرمانی یدخل التشبیه البلیغ- المحذوف الأداة- فی حد الاستعارة. و یؤکد هو هذا التداخل بقوله: «و کل استعارة بلیغة فهی جمع بین شیئین بمعنی مشترک بینهما یکسب بیان أحدهما بالآخر کالتشبیه، إلّا أنه بنقل الکلمة، و التشبیه بأداته الدالّة علیه فی اللغة» ۹۳. و یکون الفارق بین التشبیه و الاستعارة هو أن الاستعارة تعتمد علی النقل من معنی أصلی إلی معنی مجازی، و ذلک علی عکس التشبیه الذی لا ینقل فیه اللفظ من معنی إلی معنی و ذلک لوجود أداة التشبیه التی تقوم بهذا النقل. و ینتقل اللفظ فی الاستعارة بنفسه. و اعتماد الاستعارة علی النقل عند الرمانی- دون التشبیه- یجعلنا نعتبره أول من أخرج التشبیه من دائرة المجاز، و ذلک علی الرغم من أن مصطلح «المجاز» لم یرد له ذکر فی رسالته. غیر أنه من جانب آخر یجعل الاستعارة مقابلا للحقیقة «و کل استعارة فلا بدّ لها من حقیقة، و هی أصل الدلالة علی المعنی فی اللغة» ۹۴ و إذا کان التشبیه البلیغ داخلا فی حد الاستعارة فهو بالتالی داخل فی حد المجاز بحکم أن النقلة تتم فیه دون وجود الأداة. و إذا کانت

مهمـة التشبیه هو البیان عن طریق المقارنـة بین شـیئین أحدهما أظهر من الآخر و أجلی منه، فإن مهمة الاسـتعارة لا تخرج عن ذلک «و کل اسـتعارة حسـنة فهی توجب بلاغـة بیان لا تنوب منابه الحقیقـة، و ذلک أنه لو کان تقوم مقامه الحقیقـة، کانت أولی به، و لم تجز الاستعارة» ۹۵ غیر أن الرمانی لا یکشف لنا بشکل واضح عن الفارق بین التعبیر الحقیقی و التعبیر الاستعاری، و یکتفی فحسب بتقریره. و یرتبط هـذا التحدیـد للاسـتعارة بغایـة التأویل عند الرمانی، فمن اسـتعارات القرآن وَ قَدِمْنا إِلی ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً (الفرقان/ ۲۳) «حقیقـة قـدمنا هنـا عمـدنا و قـدمنا أبلغ منه لأـنه یـدل علی أنه عاملهم معاملـة القادم من سـفر، لأنه من أجل امهاله لهم کمعاملـة الغائب عنهم، ثم قـدم فرآهم علی خلاف ما أمرهم. و فی هـذا تحذیر من الاغترار بالامهال، و المعنی الذی یجمعهما الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۱ العـدل، لأن العمد إلی ابطال الفاسد عدل، و القدوم أبلغ لما بیّنا» ۹۶. و واضح أن الرمانی یرید أن ینفی عن اللّه الحرکة و الانتقال، فلذلک ما حاول الکشف عن أصل النقل فی الفعل «قدم» و أنه بمعنی العمد. غیر أن الرمانی یکتفی بالقول بـأن القـدوم أبلغ و ذلـک لمـا یؤدیه من غایـة حـددها بأنها هی التحـذیر من الاغترار بالامهال، و بـذلک یکشف عن الوظیفـة النفسـیة للاسـتعارة فی هذه الآیة. ثم آیة أخری یسـلک الرمانی ازاءها نفس المسـلک و هی قوله تعالی سَنَفْرُغُ لَکُمْ أَیُّهَ الثَّقَلانِ (الرحمن/ ۳۱) «و اللّه عز و جل لا یشـغله شأن عن شأن، و لکن هذا أبلغ فی الوعید، و حقیقته سـنعمد، إلّا أنه لمّا کان الذی یعمد إلی شیء قد یقصر فیه لشـغله بغیره معه، و کان الفارغ له هو البالغ فی الغالب مما یجری به التعارف، دللنا بـذلک علی المبالغـة من الجهة التی هی أعرف عنـدنا لما کانت بهـذه المنزلـة، لیقع الزجر بالمبالغـة التی هی أعرف عنـد العامة و الخاصة موقع الحکمة» ۹۷ و التحلیـل هنا لا یختلف کثیرا عن تحلیـل الآیـة السابقـة من حیث بیـان وجه المشابهـة فی الاسـتعارة، و الکشف عن أثرهـا النفسـی فی المتلقی، غیر أن الرمانی یستخدم هنا کلمة «المبالغة» للدلالة علی الاستعارة. و هذا یقودنا لمعنی المبالغة عنده، و الفارق بینها و بین الاستعارة. و تعریف الرمانی للمبالغـة بأنها «الدلالـة علی کبر المعنی علی جهة التغییر عن أصل اللغة لتلک الابانة» ۹۸ فهو تعریف یـدخلها فی حد المجاز و الفارق بین الاستعارة و المبالغة أن الاولی تقوم علی التشبیه، بینما تقوم الثانیة علی علاقة غیر علاقة المشابهة. و یحدد الرمانی هذه العلاقة علی وجوه «منها المبالغة فی الصفة المعدولة عن الجاریة بمعنی المبالغة و ذلک علی أبنیة کثیرة منها: فعلان، و منها فعال، و فعول، و مفعل، و مفعال ففعلان کرحمان عـدل عن راحم للمبالغـة» ۹۹ أما الوجه الثانی فهو اسـتخدام صـیغة العموم للتعبیر عن الخصوص للمبالغـة. و الثالث «اخراج الکلام مخرج الاخبار، عن الأعظم الأکبر للمبالغة کقول القائل: جاء الملک إذا جاء جیش عظیم له» ۱۰۰ و من الواضح أن النوعین الثـانی و الثـالث من وجوه المبالغـة یـدخلان فیمـا سـمی بعـد ذلـک بالمجاز المرسل، بینما یـدخل النوع الأول فی المبالغة بالصیغة. و من الواضـح أیضا أن الرمانی لم یـدخل هذا الباب فی باب الاسـتعارة، حتی لا تختلط الحدود بین التجاوز الذی یقوم علی التشبیه، و التجاوز الـذی یقوم علی علاقة من نوع آخر. و قد کانت هذه التفرقة مدخلا لتأویل بعض الآیات فی التوحید و العدل، و هی آیات یصـعب تأویلها علی أساس الاسـتعارة و إلّا أدّی هذا التأویل إلی افتراض مشابهة اللّه للبشـر، أو امکانیة وجود هذه المشابهة علی الأقل. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۲ مثال ذلک قول اللّه تعالی وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا (الفجر/ ۲۲) و هی آیة یضعها الرمـانی فی النوع الثـالث من أنواع المبالغـة «فجعـل مجیء دلائـل الآیات مجیئا له علی المبالغـة فی الکلام. و منه: فَأَتَی اللَّهُ بُنْیانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ أی أتـاهم بعظم بـأسه فجعل ذلک اتیانا له علی المبالغـة. و منه قوله تعالی فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا ۱۰۱ و من الصعب علی الرمانی تحلیل هذه الآیات علی الاسـتعارة، لأن ذلک سیؤدی إلی وجود مشابهة- فی حس أو عقل- بین اللّه و البشر الذین یجوز علیهم الحرکة و المجیء و الاتیان. و یکون تأویل هذه الآیات علی ذلک أن الفعل أسند للّه- مبالغة- و إن کان فی الحقیقة لغیره. غیر أن اسـتعمال الرمانی لکلمـة «المبالغة» فی تحلیل آیة فی باب «الاسـتعارة» یجعلنا نفترض أنهما یعبران- مع التساهل- عن مدلول واحد، خصوصا إذا اعتبرنا المبالغة- البیان عن طریق الکشف و الاظهار- هی الوظیفة الأساسـیة للتشبیه و الاسـتعارة معا. و مما یدخل فی النوع الثانی من المبالغة، و هو اسـتخدام صـیغة العموم للخصوص، قول اللّه تعالی خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (الانعام/ ۱۰۲) و الذی یجعل الرمانی یضع الآیـة هـذا الموضع هو ما یذهب إلیه المعتزلة من أن الانسان هو خالق أفعاله عن حریة و اختیار، و بالتالی تکون لفظة «کل» فی الآیة لا

یقصد عمومها، لأن أفعال الناس مستثناة- بالدلیل العقلی- من هذا العموم. غایة الأمر أن الآیة وردت مورد المبالغة «کقول القائل: أتانی الناس، و لعله لا یکون أتاه إلّا خمسة فاستکثرهم، و بالغ فی العبارة» ۱۰۲. و خلاصة الأمر أن الرمانی استطاع أن یفید من جهود سابقیه، و أن یفرّق تفرقة واضحة بین التشبیه و الاستعارة. کما استطاع أن یکشف عن علاقة الاستعارة بالمجاز، و فی نفس الوقت استطاع أن یفرّق بین الاستعارة و المجاز المرسل. و لم تکن کل هذه الجهود البلاغیة بعیدة عن غایته التأویلیة کمعتزلی، بل کانت مرتبطة بها و فی خدمتها کما رأینا.

۴- مفهوم المجاز عند القاضی عبد الجبار

۴- مفهوم المجاز عند القاضی عبد الجبار وضع القاضی عبد الجبار اللغة بین أنواع الدلالة العقلیة، کما اعتبرها الجاحظ إحدی الوسائل البیانیة کما سبقت الاشارة. و قد میّز القاضی اللغة من أنواع الدلالة الأخری بأنها تدل علی شرطین: المواضعة السابقة، و مراعاة حال المتکلم و قصده حتی یمکن فهم المراد بکلامه. و قد تحدد مفهوم المواضعة عنده بأنها الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۳ المواضعة الاشاریة البحتة التی تنفی وجود أی علاقة بین الاسم و المسمی، أو الدال و المدلول. و إذا کان هناک اسم و مسمی، فإن المتکلم هو الذی یشیر بالاسم لمسماه فی حالة غیاب هذا المسمی و ذلک بهدف الاخبار عنه، و علی ذلک یقوم المتکلم بایجاد علاقات بین الاشارات اللغویة. فالعبارة (السماء جمیلة) مثلا تشیر إلی شیئین: إلی السماء و إلی معنی الجمال، و المتکلم هو الذی أسند الجمال إلی السماء لیخبر، بمعنی أن المتکلم حین یخبر- و و وظیفة الاخبار هی الوظیفة المرکزیة للغة عند القاضی- فإنه یشیر بالاسم إلی الشیء ثم یسند إلیه الخبر. و علی ذلک فدور المتکلم فی الدلالة اللغویة یعادل دور المواضعة و لا غناء لأحدهما عن الآخر. و حین قارن القاضی عبد الجبار بین دلالة المعجزة و دلالة الکلام، اعتبر أن المعجزة أشد دلالة «لأن من حق التصدیق بالقول أن یصح فیه ... المجاز و الاستعارة لأمر یرجع إلی ذات الکلام» ۱۰۳ و علی ذلک یرفع من شأن التصدیق بالمعجزة علی حساب التصدیق بالکلام الذی یمکن أن یقع فیه المجاز و الاستعارة و هما أمران ثابتان فی الکلام لا زمان له. أی أن الکلام و إن وقع دلالة- بالشرطین السابقین- فإنه یتأخر عن أنواع الدلالات الأخری بقابلیته للاشتراک و الاحتمال. و لذلک لا بدّ من وضع ضوابط لهذا الاشتراک و الاحتمال و المجاز و الاستعارة. لا بدّ من وضع ضوابط لهذه الأمور و إلّا خرج الکلام عن أن یکون دلالة. و من الضروری- و الحالة هذه- أن یحدد القاضی عبد الجبار الوجه الذی یقع منه المجاز فی الکلام. و من البدیهی أن لا یکون المجاز واقعا فی أصل المواضعة. فإذا کان المعتزلة قد انتهوا- کما بیّنا سالفا- إلی أن العالم الخارجی ثابت و قائم بصرف النظر عن ادراکنا و معرفتنا به، و إذا کانوا قد ذهبوا إلی أن الادراک لا یؤثر فی المدرک و لا فی صفة من صفاته سلبا أو ایجابا، و إذا کانت الاسماء اللغویة مجرد اشارات للأشیاء، فمن الطبیعی أن تکون المواضعة اللغویة لها ثبات الأشیاء، بمعنی أن یصبح الاسم کالسمة و العلامة للشیء. و اللغة- من هذه الجهة (المواضعة)- لا یجوز أن تدخلها الاستعارة أو المجاز. غیر أن من حق الجماعة اللغویة أن تنتقل بالمواضعة فی الاسم عن معناه الحقیقی الی معنی آخر مجازی بشرط وجود علاقة بین المعنی المنقول منه الاسم و المعنی المنقول إلیه «و بذلک جوّزنا نقل الألفاظ إلی الاحکام الشرعیة، و جوزنا انتقال حکم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلی الحقیقة و عن الحقیقة إلی المجاز، و کل ذلک لا یوجب قلب المعانی» ۱۰۴ و معنی ذلک أن المواضعة یجوز أن یحدث فیها التجاوز مع مراعاة قصد الجماعة، أی مراعاة المعنی الذی تقصد إلیه الجماعة حیث تطلق اسما علی شیء من الأشیاء أو صفة من الصفات. و هذا التجاوز لا یعنی عند القاضی قلب المعانی أو التداخل بین حدود الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۴ الأشیاء. و یکون المجاز حینئذ مواضعة طارئة علی المواضعة الأصلیة. و علی ذلک یشترط القاضی عبد الجبار أن یکون للاسم اللغوی حقیقة سابقة قبل استعماله فی المجاز «لأن کون اللفظة مجازا و لا حقیقة لها لا یصح فی اللغة» ۱۰۵ و «لأن التجوز هو أن یستعمل اللفظ فی غیر ما وضع له فی الأصل» ۱۰۶ و تدخل الاستعارة و المجاز أیضا فی الکلام من الجانب الثانی للدلالة اللغویة، أعنی جانب المتکلم الذی یعبر، و یستخدم اللغة للتعبیر عن قصده و ارادته.

و ما دام المتکلم عنصرا ثانیا من عناصر الدلالة اللغویة و ما دام قصده شرطا لاعتبار اللغة دلالة، فمن الطبیعی أن یدخل المجاز و الاستعارة اللغة من هذا الجانب. فالمواضعة تظل حتی مع التجاوز فیها مواضعة اجتماعیة لا بدّ فیها من تواطؤ الجماعة صاحبة اللغة بأکملها إلی جانب أن المجاز الذی یدخل المواضعة یرتبط بالأسماء المفردة، و لا یتناول جانب الترکیب الذی لا یتم إلّا من جانب المتکلم للتعبیر عن قصده و ارادته. و علی ذلک فالمجاز و الاستعارة فی الترکیب یختصان بارادة المتکلم و رغبته فی التعبیر عمّا یرید و ذلک «لأن الأمر لا یکون أمرا إلّا بالارادة و کذلک الخبر» ۱۰۷. *** و وقوع الاتساع و الاشتراک و المجاز فی اللغة من شأنه أن یثیر اعتراضا فی وجه المعتزلة علی اعتبارهم اللغة دلالة، بمعنی أن ذلک یخلّ بمبدإ الاشارة اللغویة. فإذا کانت المعجزة تقع موقع التصدیق عند ادعاء النبوة، و إذا کان الفعل بمجرده یدل علی وجود الفاعل، و بوقوعه محکما یدل علی أن فاعله عالم، فهذه- فی النهایة- دلالات مباشرة لا یدخلها الاتساع و المجاز الذی قد یخلّ بمبدإ الدلالة. لکن اللغة مع ما یدخلها من الاتساع و المجاز قد تضلل بدلا من أن تدل. و هذا الاعتراض کان واردا علی المعتزلة من کثیرین «منهم الظاهریة و ابن القاص من الشافعیة و ابن خویزمنداذ من المالکیة و شبهتهم أن المجاز أخو الکذب و القرآن منزّه عنه و أن المتکلم لا یعدل إلیه إلّا إذا ضاقت به الحقیقة فیستعیر و ذلک محال علی اللّه تعالی» ۱۰۸. و یتضمن رد المعتزلة علی هذا الاعتراض التفرقة بین أمرین: الأمر الأول المتکلم نفسه، أما الثانی فالکلام. و من ناحیة المتکلم یفرّق المعتزلة بین من ثبتت حکمته- و هو اللّه تعالی- و بین من لم یعرف حاله- و هو المتکلم العادی. أمّا کلام من ثبتت حکمته فهو یدل لا محالة لأنه لا یقع فیه الکذب أو محاولة التضلیل. و کلام الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۵ من لم یعرف حاله یکون طریقا للنظر و التثبت و التیقن، و علی هذا فکلام کلیهما یقع دلالة. أمّا الأمر الثانی و هو الکلام نفسه، فیفرّق القاضی عبد الجبار بین الکلام إذا وقع مجردا عن قرینة، أو إذا قارنته قرینة تصرفه عن ظاهر المراد به. فی الحالة الأولی یدل الکلام بظاهر المواضعة، بینما یدل فی الحالة الثانیة بالقرینة علی اعتبار أنها جزء من الدلالة. و هذه التفرقة بین المتکلم الذی ثبتت حکمته و غیره، و بین اللغة مجردة عن القرینة أو بها، تظل تفرقة تدور فی اطار الغرض الدینی للمعتزلة الذی یهدف إلی معرفة کلام اللّه- القرآن- و ما یدل علیه «فأمّا من یقول: إن المعجز، إذا کان إنما یدل کدلالة التصدیق، و کان الکلام لا یدل علی شیء لصحة وقوعه مجملا و مشترکا، و لدخول الاتساع و المجاز (فیه)، فما یحل محله، بألّا یدل أولی «فقوله فی ظاهر السقوط، لأنه جعل ما نصب منصب الأدلة خارجا عن أن یکون دلالة، لأن الکلام نصب هذه النصبة، لیدل بالمواضعة، علی ما لا یدل علیه الفعل، و علی ما لا یعلم بالمشاهدة. لکن المتکلم قد یکون حکیما، فیجب فی کلامه أن یکون دالّا، و قد لا نعلم حکمته، فکلامه یکون طریقا للنظر، لا لأنه لیس بدلالة، لأنا لو علمنا من حاله أنه حکیم، لکان دلالة، و إنما لا نعدّه دلالة، إذا وقع من جهة (من) لم تثبت حکمته، لأمر یرجع إلی أنه لم یقع منه علی الوجه الذی یدل، من حیث لا نعلم أن مقاصده صحیحة، و ذلک أمر لا یقدح فی دلالته. یبین ذلک أن الفعل المحکم یدل علی کون فاعله عالما، إذا وقع مرتبا علی طریقة مخصوصة، و متی وقع علی طریقة الاحتذاء، أو علی غیر جهة الترتیب، لم یدل. و لا یخرج ذلک الفعل المحکم من أن یکون دلالة. فکذلک القول فی الکلام. فإن کان ما ظنه السائل من الاشتراک و دخول المجاز یمنع من کون الکلام دلالة، فلما قلناه فی الفعل المحکم و صحة وقوعه ممن لیس بعالم، علی بعض الوجوه، یجب أن یمنع من کونه دلالة ... فکذلک القول فیما ذکرناه من دلالة الکلام، لأنّا نقول إنه یدل، إذا تجرد و جری من قرینة، علی خلاف الوجه الذی یدل علیه إذا ضامه قرینة، و لم یتجرد. و نقول: إنه یدل، إذا وقع من الحکیم الذی مقاصده صحیحة، علی خلاف الوجه الذی یدل ممن لم تثبت حکمته. فقد صار افتراق هذین الوجهین اللذین علی أحدهما یدل، و علی الآخر لا یدل، أو یدل علی أحد الوجهین بخلاف دلالته علی الوجه الآخر، بمنزلة افتراق الجنسین ... لأن الکلام إنما یدل، متی تجرد، علی ما وضع له، لأنه یخالف حاله إذا قارنه غیره فقد صار باختلاف هاتین الحالتین، تختلف دلالته» ۱۰۹. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۶ و کل هذه المقارنة الطویلة بین الفعل إذا وقع محکما و دلالته علی علم فاعله، و بینه إذا وقع علی جهة الاحتذاء فلا یدل، و بین اللغة و کیف أن وقوعها من جهة الحکیم یجعلها تدل، بینما وقوعها من جهة من لم تثبت حکمته یجعلها طریقا للنظر. کل ذلک یؤکّد النظرة الدینیة لطبیعة

اللغـة و دلالتها عنـد المعتزلـة. هذا من جهة التفرقة بین المتکلمین. أمّا من جهة الکلام نفسه، فالکلام یدل إذا تجرّد عن القرینة بطریقة تختلف عن دلالـته مع وجود القرینـة، لکنها تـدل علی أی حال. و المهم أن نفهم قصـد المتکلم و غرضه. و القرینـة فی حالـة المتکلم العادی- من لم تثبت حکمته- لا بـدّ أن تکون قرینة لفظیة موجودة فی الکلام نفسه. أمّا فی حالة المتکلم الحکیم- و هو اللّه- فمعرفتنا بحکمته و أنه لا یکـذب و لا یفعل القبیـح- و هی معرفة عقلیة سابقة علی الشـرع عند المعتزلة- هی القرینة التی تعلو علی کل قرینة، و التی تجعل کلامه دلالـة لا محالـة. و سواء کانت القرینـة لفظیـة أو عقلیة فوضوح قصد المتکلم یظل هو الهدف ما دامت اللغة دلالة، و علی ذلک «لا یمتنع اطلاق العبارة فی غیر حقیقتها إذا فهم الغرض» ۱۱۰ *** إذا کان الاتساع و الاشتراک یدخل من جهة المواضعة، کما یـدخل من جانب المتکلم، فلیس من حق المتکلم أن ینقل أی لفظ شاء إلی أی معنی یریـد، و إلّا اختلّت الدلالـة اللغویـة. فهناک فی اللغة نوعان من الأسـماء: الألقاب المحضة، و أسـماء المعانی أو الصـفات. و الفارق بین هذین النوعین أن اللقب لا یفید فیما یشـیر إلیه أکثر من مجرد الاشارة، و ذلک کاسم العلم الذی یشـیر إلی مسـماه دون أن یحدد صـفة من صفاته أو یبرز خاصیة من خواصه. و لذلک قد یطلق اسم واحد علی أفراد کثیرین دون أن تختل دلالة الاشارة فی اللقب. أمّا اسماء الصـفات أو أسـماء المعانی فهی تشـیر إلی خاصـیة فی الشیء المشار إلیه، فکلمة «أسود» تشیر إلی صفة «السواد» فی الشیء المشار إلیه «اعلم أن الاسم علی ضربین: أحدهما لا یفیـد فی المسـمی به و إنما یقوم مقام الاشارة فی وقوع التعریف به من غیر أن یقع التعریف بما یفیـده، و هو الذی سـمیناه بأنه لقب محض. و منه ما یفید فی المسـمی به جنسا أو صـفة ... و هو الذی یسـمیه شـیوخنا صـفات، و لا یجعلون الفارق بین الاسم و الصـفة ما یقوله أهل العربیة فی ذلک و مثال اللقب المحض هو قولنا زید و عمرو إلی ما شاکله. و القول فی أن ذلک لا یفید بین، لأنه یقع موقع الاشارة فکما أن الاشارة تعرف و لا تفیـد فی المشار إلیه حالا و صـفة، فکـذلک ما أقیم مقامها، و لـذلک یصح تبدیل اللقب و صـفة الملقـب واحـدة، و تختلـف الألقـاب و الصـفة واحـدة، و تتفـق الاتجـاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۲۷ و الصـفة مختلفـة» ۱۱۱. فاللقب المحض علی ذلک لا یحمل أی معنی، بعکس الصـفة التی تدل علی معنی، و هذا المعنی الذی تدل علیه الصفة لا بدّ أن یکون ثابتا- أولا- بالدلیل العقلی، ثم تأتی العبارة أو الصـفة للدلالة علیه «إن اثبات المعانی بالأقوال و الأسماء لا یصح، لأن الواجب اثباتها بالطریق الـذی تثبت منه، ثم یعبر عنهـا» ۱۱۲ و لـذلک یمنـع المعتزلـة خصومهم فی مواضع کـثیرة من الاسـتدلال بوجود العبـارات علی وجود المعانی ۱۱۳ علی أساس أن العبارات یجب أن تدل علی معان سـبقت معرفتها بالأدلة العقلیة، أمّا العبارات التی لا تدل علی معان فتعدّ من قبیل الخطأ اللغوی. و یتبـدّی حرص المعتزلـة علی وضوح الدلالـة اللغویـة فی هـذه المسألة فی تأکیدهم علی ضـرورة أن تسـتعمل أسـماء الصفات فی معانیها، و إلّا تحول الکلام من أن یکون صدقا إلی أن یکون کذبا «اعلم أن کل اسم یفید و لم یکن لقبا محضا لا یحسن أن یستعمل إلّا فیما علم فیه ما یفیده. و غلبة الظن فی ذلک لا یقوم مقام العلم فی الاخبار لما فیه من تجویز کونه کذبا. فأمّا فی ابتداء الوضع فإنه یقوم مقامه ... و لا یحسن اسـتعمال العبارة المفیدة إلّا علی الوجه الذی وضـعت له فی سائر ما تنقسم إلیه من الکلام، و إلّا کان المتکلم بها عابثا أو فی حکم العابث. و لذلک لا یحسن اتباع أهل اللغة فی مواضعاتهم إلّا بعد العلم بمقاصدهم فیما وضعوه من اللغـة. فثبت بـذلک أن اجراءهم الاسم المفیـد لا یحسن إلّا بعـد العلم بفائـدته کما أن ما علم فیه فائـدة الاسم یحسن اجراء الاسـم علیه» ۱۱۴. و هذا الحرص علی استعمال أسماء الصفات فی معانیها المعقولة أولا، حتی أنه لا یجب اتباع أهل اللغة فی اسمائهم إلّا بعد العلم بمقاصـدهم، هـذا الحرص لا یمنع من اجراء هـذه الأسـماء علی ما علم فیه فائـدة الاسم. بمعنی أننا یجب أن نعقل معنی «الطول» أولا، ثم نجری علیه الاسم الـدال علیه، ثم لا مانع بعـد ذلک من أن نطلق هـذا الاسم علی کل ما علمنا فیه فائـدة «الطول» و لیست هذه محاولـة منا لاسـتنتاج أن اسماء الصـفات هی التی یجوز فیها الاسـتعارة و المجاز دون الألقاب المحضة التی تنبئ و لا تعنی فیما یقول ستیوارت مـل» ۱۱۵، فالقاضـی نفسه- تمشـیا مع مبـدأ المعتزلـة الأـثیر (قیـاس الغائب علی الشاهـد) لا یمنع من اطلاق الاسـماء- و هی أسـماء المعانی کما سـنری بعد ذلک- علی الغائب إذا ثبتت صحتها فی الشاهد و ذلک علی أساس أن المواضعة إنما تتم علی الشاهد المحسوس المـدرک، ثم یمکن للمتکلم أن ینتقل بعـد ذلک فی اطلاق هـذه الاسـماء علی ما غاب عنه، إذا أفادت مثل هـذه المعانی

المعقولـة فی الشاهـد «اعلم أن المواضـعة إنما تقع علی المشاهدات و ما جری مجراها، لأن الأصل فیها الاشارة، علی ما بیناه. فإذا ثبت ذلـک، فیجب، متی أردنـا التکلم بلغـة مخصوصـة، أن نعقل معانی الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۲۸ الأوصاف و الأسـماء فیها فی الشاهـد، ثم ننظر، فما حصـلت فیه تلک الفائـدة نجری علیه الاسم فی الغائب. و هذا فی بابه بمنزلة معرفة ما له أصل فی الشاهد فی أنه یجب أن یعلم أولاـ ثم یبنی علیه الغائب، نحو ما بیّناه فی الاسـتدلال بالشاهـد علی الغائب» ۱۱۶ و مبـدأ قیاس الغائب علی الشاهد مبدأ أثیر لدی المعتزلة، بل هو حجر الزاویة فی فلسـفتهم کلها سواء ما اتصل منها بالعدل أم التوحید. و الذی یصحّ أن ننقله من الأسماء من الشاهد إلی الغائب لا یمکن أن یکون الألقاب المحضة، لأنها کما سـبق أن أشـرنا تشیر و لا تفید، و الأسماء التی تنقل من الشاهد إلی الغـائب یجب أن تفیـد إلی جـانب وظیفتهـا الاشاریـة، و إلّا لم یکن لاطلاقهـا علی مـا غاب عنا أی معنی. و إذا جاز أن نطلق الألقاب المحضـة علی مـا غـاب عنـا فما حاجتنا إلی أن نعقل معانیها فی الشاهـد، و هی أصـلا لا تحمل أی معنی، و لا تؤدی أی وظیفـة سوی مجرد الاشارة العاریة عن أی معنی؟ لا یترکنا القاضی عبد الجبار للاستنتاج و التخمین، فإذا کان اللقب المحض لا یفید معنی أو صفة، و إنما یشـیر إلی مسـماه فحسب، فإن الالقاب المحضة لا یجوز أن تطلق علی اللّه، لأنه لیس مما یشار إلیه لیقع به التعریف أولا، و إنما هو سـبحانه مما یجوز علیه الوصف، فلذلک نطلق علیه الأوصاف التی تفید فیه معنی أو وصـفا دون تلک الألقاب التی لا تفید شـیئا «و أمّا ما لا یفیـد التعریف، و لکنه تعریف من المفیـد فی إبانـة نوع من الأنواع أو جملة أو ضـرب من الفعل من نحو قولنا إرادة و قدرة و حیاة، و قولنا انسان و دابـة، و قولنا ضـرب و عـدد، فـذلک، و إن کان من باب الألقاب، فمن حیث حل محل المفید، أجری مجراه فی حکم الاسـتعمال. و الأسـماء المفیـدة أو الجاریة مجری المفید یحسن اسـتعمالها فی اللّه تعالی. فأمّا الألقاب المحضة فاسـتعمالها فیه لا یحسن إلّـا أن یرد التقییـد به ... فـإذا ثبت أنهـا لا تفیـد فیجب أن لا یحسن اسـتعمالها فیه، لأنه عبث لا فائـدة فیه» ۱۱۷ و لعل هـذا کله یسـمح لنا باسـتنتاج أن الألقاب المحضـة التی لا تفیـد أی معنی سوی دلالتها الاشاریـة لا یصـح فیها المجاز کما أنها لا یصح أن تطلق علی ما غاب عنا من المعانی. و علی عکس ذلک فأسـماء الصفات و المعانی هی التی یصح فیها النقل و المجاز و الاستعارة «و لذلک تراهم لاـ یطلقون المجـاز فی الأعلام اطلاقهم لفظ النقل فیها» ۱۱۸. *** المجاز إذن لا یکون فی الألقاب المحضـة- أسـماء الأعلام- لأنها تنبئ و لا تعنی، تشـیر و لا تدل، و إنما یکون فی الصـفات و أسـماء المعانی. و إذا کانت هذه الاسـماء نفسـها لا تطلق إلّا بعد أن تعقـل المعـانی، فمن الطبیعی أن یکون نقلهـا الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۲۹ من مجـال إلی مجـال، أو من الشاهـد إلی الغائب، مرتبطا بوجود علاقة بین معنی الاسم و بین ما ینقل إلیه علی سبیل المجاز أو الاسـتعارة. و یخشـی المعتزلة- أعنی القاضی عبد الجبار- اطلاق لفظ المشابهة علی هذه العلاقة بین المعانی، و ذلک لأنهم فی اطار فکرهم و فلسفتهم یحاولون نفی مشابهة اللّه للبشر فی ذاته و صفـاته. و لکن معنی المشابهـة بین المعانی المجازیـة و المعانی الحقیقیـة یمکن أن یفهم من تحلیلاتهم لبعض العبارات المجازیـة فی القرآن. فإذا وصف اللّه نفسه بقوله وَ أَحاطَ بِما لَدَیْهِمْ وَ أَحْصـی کُلَّ شَیْءٍ عَدَداً «فمجاز لأن الاحاطة فی الحقیقة تستعمل فیما یحتوی علی الشـیء، و ذلـک من صـفة الاجسـام، و إنمـا وصف نفسه بـذلک من حیث علم جمیع المعلومات، فتشـبه من حیث علمها أجمع، بالمحیط بالشـیء، لأنه من حیث أحاط به یعلم أحواله» ۱۱۹ و إذا وصف الرجل العظیم بأنه رفیع فإنما یکون ذلک «علی جهـة المجاز تشبیهـا له بمن ارتفع مکانه» ۱۲۰ و إذا سـمی عیسـی بأنه کلمـة اللّه فالغرض «أن الناس یهتدون به کاهتدائهم بالکلمة» ۱۲۱ .. الخ کل هـذه الأمثلـة المبثوثـة فی الجزء الخامس من کتاب المغنی و التی تؤکـد جمیعا فکرة المشابهـة کأساس للعلاقـة بین المعنی الحقیقی و المعنی المجازی للفظ الواحـد. غیر أن فکرة المشابهـة لا تعنی التطابق، و إلّا لتحوّل المجاز الی حقیقـة، و لضاعت الحدود بین العوالم، خصوصا بین عالمی الشاهد و الغائب، و هی حدود یحرص المعتزلة علی وجودها و صـلابتها. و إن کان ذلک لا یمنع قیاس احدهما- الغائب- علی الآخر- الشاهـد. و مبدأ القیاس نفسه یقوم علی نوع من المشابهة التی لا تتطابق و لا تلغی الحدود بین العالمین. و هذا هو الـذی یجعـل القاضـی عبـد الجبار یمنع من اسـتعمال اللفظ مجازا علی جهـة الحقیقـة، أی یمنع من الخلط بین الاسـتعمالین الحقیقی و المجازی للفظ الواحـد: «اعلم أن من حق المجاز إذا اسـتعمل أن لا یراعی معناه کما یراعی ذلک فی الحقائق، لأن ذلک یوجب کونه

فى حكم الحقيقة. لأنه إن روعى معناه و جعل تابعا له؛ و أجرى حيث يجرى معناه، حلّ محل الحقيقة» ۱۲۲ و هى نفس الفكرة التى سبقت الاشارة إليها عند الجاحظ. و غاية كل من الجاحظ و القاضى واحدة على أى حال. فالجاحظ قد اشترط ذلك للمحافظة على الوظيفة البيانية للغة، و كذلك يشترط القاضى عبد الجبار محافظة على الوظيفة الدلالية. و يظلّ الالحاح- عند كليهما- و الحالة هذه على علاقة المشابهة التى ينتقل اللفظ على أساسها من معنى إلى معنى آخر. و أى نسيان لمبدأ المشابهة من شأنه أن يخلّ بمبدإ الدلالة فى المجاز من ناحية، و أن يخلّ بتمايز عالمى الغيب و الشهادة إذا كان المجاز فى صفات اللّه و أحواله من ناحية أخرى. و قد كان متوقعا و قد ربط المعتزلة الدلالة اللغوية بقصد المتكلم و ارادته بما فى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۳۰ ذلك الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، أن يتنبهوا إلى الوظيفة النفسية و الانفعالية للمجاز فى التعبير عن حالات و أحوال تعجز اللغة العادية- لغة الحقيقة و الاشارة- عن الافصاح عنها بحكم ثبات دلالتها و فقرها الايحائى. إلّا أننا لا نجد شيئا من ذلك على الاطلاق. إذ أن اطار الجدل الدينى، و تركز البحث حول اللّه، باعتباره متكلما، و حول القرآن باعتباره كلام اللّه، و الرغبة الدينية فى استخراج الدلالة المعرفية من النص القرآنى. كل ذلك كان له تأثيره فى توجيه مبحث المجاز هذه الوجهة التى تعنى فى المحل الأول بالدلالة أكثر من عنايتها بالصورة، و من ثم تحولت ايحاءات المجاز التصويرية- على يد المعتزلة- إلى دلالات إشارية. و بناء على ذلك لم يجد المعتزلة من وظيفة للمجاز فى القرآن سوى اثارة التأمل العقلى و الاجتهاد النظرى الذى عدّوه جزءا من التكليف الغرض منه تعريض الناظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلّد و يربو عليه. و من أجل تثبيت الدلالة المجازية، و المحافظة على وضوح الدلالة اللغوية، يمنع المعتزلة المتكلم من استعمال المجاز فيما لم يستعمل، حتى لو كانت علاقة المشابهة واضحة بارزة. فاللفظان قد يتفقان فى المعنى، و مع ذلك ينقل أحدهما عن الحقيقة إلى المجاز و لا ينقل الآخر، مع امكانية أن تقوم المشابهة بين استعمالهما معا فى الحقيقة و استعمالهما معا فى المجاز. و الأصل فى المنع أو التجويز يظل- فى النهاية- هو استعمال الجماعة لا الفرد. فما استعملته الجماعة مجازا جاز استعماله، و ما امتنعت عن استعمال المجاز فيه لا يجوز استعماله «و لا يمتنع فى اللفظتين المتفقتين فى المعنى أن تستعمل أحدهما مجازا حيث لا تستعمل الأخرى، و على هذا فان الغائط و المكان المطمئن كانا فى الأصل واحدا، ثم استعمل أحدهما فى الكناية عن قضاء الحاجة و لم يستعمل الآخر» ۱۲۳ و مما يدخل فى الحرص على تثبيت الدلالة اللغوية و يؤكدها أن المعتزلة لا يحبون التوسع كثيرا فى الاستعمالات المجازية، و يحرصون على البعد عن التأويلات المجازية كلما وجدوا فى حقيقة اللغة مخرجا. و بالرغم من أن خصومهم قد اتهموهم بأنهم يحملون الآيات على التأويلات المجازية المستكرهة، فواقع الامر أن المعتزلة- شأن غيرهم من الفرق- يعدّون من أنصار الحقيقة، و كل الخلاف أنهم يعتمدون إلى جانب القرينة اللفظية على القرينة العقلية التى تسمح لهم بتأويل كل ما لا يتفق و تصورهم للّه و لعدله. لكن الأساس أن الحقيقة عندهم أكثر دلالة من المجاز، و على ذلك يمنعون من حمل اللفظ على المجاز إذا أمكن حمله على الحقيقة «لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها فى كل موضع على حقيقة واحدة، الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۳۱ فحملها على فوائد مختلفة، أو على المجاز فى موضع و الحقيقة فى موضع آخر لا يجوز» ۱۲۴. و هم لا يمنعون تأويل اللفظ على المجاز فحسب بل يمنعون استعماله كذلك إلّا فيما استعمل فيه، فإذا استعمل لفظ «جائر» فى السهم إذا زال عن سمته، فلا يصح أن تنقل اللفظة إلى كل ما أدّى هذا المعنى من الخروج عن عادته، و إلّا تساوى المجاز و الحقيقة، و صعبت التفرقة بينهما. و كل هذا من شأنه أن يخلّ بمبدإ الوضوح المطلوب فى الدلالة اللغوية حتى تظل دلالة «و وصفهم للسهم إذا زال عن سمته بأنه جائر، مجاز عندنا، لأنهم لا يصفون كل ما زال عن سمته بذلك. فلا يصفون الحجر المرمى بذلك؛ و لا غيره، فعلم أنه مجاز، و إلّا كان يشيع فى هذه الفائدة. أ لا ترى أنه لمّا أفاد وقوع الجور منه، استمر فى كل من فعل الجور؟ و أمّا وصفهم السحاب بأنها ظالمة، إذا جادت بالمطر فى غير حينه، فمجاز. لأنه لو كان حقيقة لاستمر فى كل ما له حكم و حصل له ذلك أو به فى غير الوقت المعتاد، حتى يقال فى الشجرة إذا تأخر نضج ثمارها، بأنها ظالمة فعلم بذلك، أنه استعمل فيها تشبيها بفاعل الظلم لما كان المبتغى منها المطر فى حين ما أخطأ به كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم» ۱۲۵. و إذا لم يكن ثم ما يمنع من وصف شجرة بأنها ظالمة، إذا كانت هذه الصفة فى

السیاق الذی ترد فیه تؤدی وظیفة فی نقل خبرة أو انفعال أو تجربة، فإن القاضی عبد الجبار یمنع ذلک- رغم وجه المشابهة الواضح- حتی لا تتداخل الحدود بین الحقیقة و المجاز. و تظل هذه الشروط التی تحدّ من طاقة المجاز علی التعبیر عن مدرکات و خبرات و أحوال جدیدة خاضعة للمبدإ الاعتزالی عن اللغة و هو أنها نوع من أنواع الدلالة. و یظلّ الالحاح علی علاقة المشابهة التی أقامت علی أساسها الجماعة عبارتها المجازیة هو الأساس فی الاستخدام المجازی و ذلک بهدف التفرقة بین الدلالتین الحقیقیة و المجازیة حتی لا تختلط احداهما بالأخری فی ذهن المتکلم أو المستمع، الأمر الذی قد یؤدی للبس و الابهام، و یعوق عملیة التوصیل التی هی وظیفة الدلالة اللغویة. و علی ذلک لا یمتنع أن یطلق اللفظ فی معنی ما یشبهه و یکون حقیقة فی هذا المعنی الثانی، إذا کانت الجماعة استعملته فی کلیهما علی الحقیقة «و قد أنکر بعضهم أن یوصف العلم بأنه اعتقاد علی الحقیقة. لأن العاقل یحکم ما عرفه، کاحکام من یعقد الحبل و الخیط بالعقد المحکم. و هذا و ان لم یبعد أن یکون الأصل فیه ما قاله، فذلک غیر دال علی أنه لیس بحقیقة فی الاعتقادات. لأنه لا یمتنع فی الأسماء أن توجد من غیرها و تصیر مع ذلک حقیقة فی الثانی، إلّا أن نثبت بالدلالة، أن أهل اللغة استعملوها فی الثانی علی جهة التشبیه بالأول، فیجب الحکم فیه بأنه مجاز» ۱۲۶. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۳۲ و کل هذه الشروط السابقة تعود بالمجاز إلی أن یکون مواضعة سابقة تواضعت علیها الجماعة اللغویة و لا یجوز للفرد أن یخرج عن اطارها و لا أن یقیس علیها. و الشرط للاستعمال المجازی للجماعة أن تکون أدرکت وجه الشبه بین المعنیین، و لو کان وجه الشبه موجودا و لم تدرکه الجماعة، و لم تستعمل اللفظ مجازا، فلا یجوز ادعاء المجاز فیه. و هذا التواضع المجازی یساوی فی قوته و ثباته المواضعة الحقیقیة، و ذلک لأن «المجاز قد صار موضوعا لما استعمل فیه مجازا، فهو فی الحکم بمنزلة اسم یستعمل فی أمرین علی جهة الاشتراک» ۱۲۷ و کل هذا ینتهی إلی تثبیت الدلالة اللغویة- مجازیة کانت أو حقیقیة- و یعود بها إلی أن تکون دلالة عادیة رامزة مشیرة، لا تحمل أی نبض ایحائی. و هی فی ذلک تتساوی مع أنواع الدلالات الأخری العقلیة و السمعیة. و تصبح اللغة- بنظامها الثابت- هی المرجع فی معرفة الأسماء و الصفات. و یفقد المتکلم- الذی ألحّ المعتزلة علی دوره فی الدلالة اللغویة- أی فعالیة ایجابیة «قد بیّنا من قبل أن استعمال الأسماء و الأوصاف یحسن من جهة اللغة، و إن لم یرد بها التوقیف. و إن صحّ ذلک صارت اللغة هی الأصل فیه، کما أن أصل ما یعلم من جهة السمع، فأدلة السمع هی الأصل فیه، و ما یعلم بالعقل فهو الأصل فیه. فکما أن الحکم العقلی یجب الرجوع فی معرفته إلی الطریق العقلیة و کذلک السمعی، فکذلک القول فی اللغة إذا التبس الحال فیه» ۱۲۸. و إذا کان المجاز- شأنه شأن الحقیقة- یعتمد علی المواضعة السابقة للجماعة، فمن الطبیعی أن یکون المجاز الذی سبق استعماله هو المقیاس فی الاستعمال. و إذا کان المعتزلة قد أباحوا لأنفسهم قیاس الغائب علی الشاهد فیما طریقه المعرفة العقلیة، و فی اطلاق الاسماء و الصفات، فانهم قد منعوا القیاس فی المجاز، بل لا بدّ من متابعة الاستعمالات المجازیة التی سبق استخدامها دون أن یقاس علی نفس نمطها. فلا «یقال: سل الکتاب و یراد به صاحبه أو کاتبه، قیاسا علی: سل القریة و یراد به الأهل. و لو کان ذلک حقیقة لروعی المعنی المفاد و لأجری الاسم حیث یجری المعنی» ۱۲۹. و ثمّ خلاف بین أبی علی و أبی هاشم الجبائیین حول جواز القیاس علی المجاز. و هو خلاف لا یتصل بجوهر القضیة. فأبو هاشم یمنع القیاس منعا باتا، بینما یجوّزه أبو علی إذا کانت علاقة المقاربة واضحة بحیث یظهر المعنی للمخاطب ۱۳۰. و کلاهما یسعی إلی وضوح الدلالة اللغویة أو المجازیة علی السواء. و هذا المبدأ- مبدأ عدم القیاس فی المجاز- یکاد المعتزلة یطبقونه مع مبدأ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۳۳ التعارف السابق علی المجاز علی النص القرآنی نفسه. فمن المؤکد أن القرآن قد جاء بعبارات مجازیة لم ترد فی الشعر العربی. بمعنی أن القرآن یتضمن من الصور المجازیة الکثیر مما لم یوجد فی الشعر العربی، خصوصا فی تلک الآیات التی تعبر عن ذات اللّه أو صفاته. و هذه الصور المجازیة تقف ضد مبدأ المعتزلة بعرفیة المجاز و ضرورة أن یکون سابقا فی عرف الجماعة. و فی محاولة رد هذه الصور المجازیة فی القرآن إلی مبدأهم العام یفترض المعتزلة أن هذه الصور المجازیة کانت مسبوقة بمجازات عربیة مثلها لم ینقلها لنا الرواة. و یعتبرون أن القرآن نفسه دلیل علی وجود هذه المجازات فی لغة العرب «فإن قیل: أ لیس قد خاطب تعالی فی کتابه بأنواع من المجاز لا تعرف فی اللغة فی وصفه و وصف

غیره. و ذلک ان ذکر طال؟ فإذا صحّ ذلک علم أنه لا یجب أن یفسّر المجاز حیث استعمل؟ قیل له: إن ما لم یثبت فی خطاب اللّه تعالی أنه شرعی منقول من المجاز، فیجب أن نقطع علی أنهم قد تکلموا بمثله، کما أن ما تضمنه الکتاب من الحقائق یجب ذلک فیه، کقوله تعالی فی وصف الکتاب: وَ هـذا لِسانٌ عَرَبِیٌّ مُبِینٌ و لا یجب فی جمیع ما تکلموا به من المجاز أن یکون منقولا إلینا، و لا یجب إذا لم نعرفه أن لا یکون معروفا عند بعض العرب، و لو انقطع نقله لکان الکتاب یدل علیه و لو أن واحدا منهم حکی ضربا من المجاز لعمل بقوله، فإذا شهد القرآن به کان بأن یقطع بذلک أولی. فلا یجب أن یوجد فی صریح کلامهم نفس ما وجد فی القرآن، لکنهم إذا تکلموا بمثله جاز أن یخاطب تعالی به، فإذا استجازوا القول بأن فلانا جاءنی و أنا مشغول، و یراد به رسوله بأمره، لم یمتنع أن یقول جلّ و عزّ: وَ جاءَ رَبُّکَ، لأن الباب فی ذلک واحد کما ذکرناه فی القریة. و لذلک متی علمنا من قول رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم، مثل ذلک علمنا أن العرب تکلمت به أو بمثله فلا مطعن علی ما ذکرناه بذلک» ۱۳۱. و الذی یمکن الخروج به من هذا النص أن المعتزلة- فی دفاعهم عن صحة تأویلاتهم- کان علیهم الاستشهاد بالشعر سائرین فی ذلک علی درب اللغویین و المفسرین منذ ابن عباس. و لکن مشکلة الاستشهاد بالشعر أن الخصم یمکن له أن یستشهد به کذلک. و من ناحیة أخری فهناک آیات مثل وَ جاءَ رَبُّکَ لا یستطیعون ایجاد ما یقابلها فی التراکیب العربیة و الشعریة للدلالة علی المعنی الذی یریدون إلیه. و بدلا من أن یسلم المعتزلة بوجود مجازات فی القرآن لم ترد فی الاستعمال العربی، یذهبون إلی افتراض وجود مثل هذه المجازات و إن کانت لم تصل إلینا و لم یحفظها لنا أحد. و هذه کلها افتراضات أدّت بهم إلیها تلک الرغبة فی تثبیت الدلالة المجازیة، و ربط القرآن الکریم هذا الربط المیکانیکی باللغة العربیة و وسائلها التعبیریة و طرائفها الأسلوبیة، حتی لیجعلوه یقل- من هذه الزاویة- عن شعر الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۳۴ شاعر کامرئ القیس أو زهیر فیما أضافاه للغة من تعبیرات و تراکیب و صور. و ربما أمکن التماس العذر للمعتزلة فی هذه الافتراضات التی راحوا یتمحلونها، إذ الآیات التی تثیر هذه المشکلة آیات لا یسلّم خصوم المعتزلة بتأویلهم لها، بل ذهب أغلبهم- خصوصا الظاهریة- إلی أنها حقائق، و إن کانوا نفوا کیفیة المجیء. و نتیجة لذلک حاول المعتزلة- لتأکید وجهة نظرهم- ربط هذه التعبیرات المجازیة بمثیلات لها فی اللغة، و افترضوا وجود مثلها فی اللغة و إن لم تصلهم عن العرب و لم ینقلها أحد. أمّا فی الألفاظ الشرعیة التی نقلها القرآن عن معناها اللغوی إلی معناها الشرعی، کألفاظ الصلاة و الزکاة و الصوم، فلا نزاع بین المعتزلة و خصومهم حول هذا التجاوز فی الدلالة، و من ثم لا یحتاج المعتزلة للافتراض و التمحل، و یسلمون بأن نقل مثل هذه الألفاظ یعدّ بمثابة ابتداء مواضعة من جهة اللّه، و لم تستعمل فی القرآن علی سابق مثال «و لا تلزم علی ذلک الألفاظ الشرعیة، لأنه جلّ و عزّ، من حیث ثبتت حکمته یجب صرف کلامه إلی أنه أراد به الوجه الصحیح. فإذا بینه و نقل اللفظ عن اللغة صار کابتداء مواضعة منه» ۱۳۲ و هکذا یقع المعتزلة فیما حاولوا الهروب منه، و یسلمون بجواز أن یکون فی القرآن ما لم تقع المواضعة علیه، و یستندون فی ذلک إلی فکرة الحکمة الإلهیة، و هی فکرة کانت کفیلة باخراجهم من المأزق السابق دون افتراضات أو تمحلات. *** تحددت مهمة اللغة عند القاضی علی مستوی الترکیب بأنها «الانباء» عما فی النفس، و اعتبر القاضی أن وظیفة «الاخبار» هی الوظیفة المرکزیة للغة، لدرجة أنه ردّ کل الصیغ اللغویة من أمر و نهی و استفهام و نداء و قسم إلی معنی الخبر. و یرتبط الخبر فی دلالته بقصد المتکلم و ارادته «و لذلک یصح فی الخبر المجاز و التعریض و الالغاز» ۱۳۳. و قد استبعد المعتزلة من دائرة بحثهم المتکلم البشری علی أساس أن کلامه یمکن معرفة دلالته بالاضطرار، و ذلک علی عکس کلام اللّه عز و جل الذی لا یمکن معرفة دلالته کاملة إلّا استدلالا کما سبقت الاشارة. و إذا کان تقدم المواضعة یعدّ عند المعتزلة شرطا لوقوع کلام اللّه دلالة، فإن معرفة قصده تعالی یعدّ شرطا ثانیا لا یقلّ فی أهمیته عن المواضعة السابقة. یقول القاضی مشترطا المواضعة «اعلم أنه لا بدّ من لغة یتواضع علیها المخاطب أولا لیصحّ أن یفهم عن اللّه سبحانه و تعالی ما یخاطبه به ... و الذی یدلّ علی ذلک أن العلم بما یفیده الخطاب الوارد عن اللّه سبحانه هو علم بأنه أراد به ما یتعلق ذلک الخطاب به، فمتی لم الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۳۵ تتقدم من المخاطب لغة لم یعلم مراده، عزّ و جلّ، بکلامه، لأنه إنما یعلم ذلک متی تقدّم منه ما یقتضی صرف خطابه إلی ما تعارفه من اللغات، فیکون خطابه دلالة علی مراده بتقدم المواضعة» ۱۳۴.

و إذا کانت معرفة قصد المتکلم بالکلام هی معرفة اضطراریة، فإن معرفة قصد اللّه بکلامه هی معرفة استدلالیة عند المعتزلة. و قد سبقت الاشارة فی الفصل السابق إلی أن قضایا العدل و التوحید هی قضایا عقلیة فی الأساس الأول، و هی سابقة فی معرفتها علی الدلالة الشرعیة، و هی دلالة الکلام. و معنی ذلک أننا بالعقل نعرف قصد اللّه و ما یصحّ أن یختاره و یأمر به و ما لا یجوز علیه من ذلک. و هذه المعرفة تمکننا من صحة الاستدلال بکلامه عز و جل. و لا یمکن عند المعتزلة أن یدل کلام اللّه علی خلاف ما دلّ علیه العقل «لأن الناصب لأدلة السمع هو الذی نصب أدلة العقل فلا یجوز فیهما التناقض» ۱۳۵. و بناء علی ذلک فإذا ورد فی کلام اللّه- الدلالة الشرعیة- ما یدل ظاهره علی خلاف ما یدل علیه العقل وجب علینا أن نتأوله لأن الدلالة الشرعیة و الدلالة العقلیة یتطابقان و لا یتناقضان «و اعلم أن ورود الشرائع و المصالح علی المکلف أشدّ مطابقة لما فی عقله و مناسبة لما یرد علی المکلف من اختلاف الأمور التی تختلف بالعادات و التجارب. یبین ذلک أن ما یرد بالسمع یکون علما مقطوعا لأنه لا یجوز خلافه، کما لا یجوز خلاف ما فی العقول، و لأن ما یرد بالسمع تکلیف کما أن ما یرد بالعقل تکلیف من قبل القدیم، و کشف العقل عنهما و عن وجوبهما و طریقة وجوبهما لا- یختلف. و لذلک قلنا: إن أصل التکلیف یقتضیه العقل کما أن السمع یقتضیه العقل و اقتضاءه لهما لا یختلف» ۱۳۶. و هکذا یصبح التأویل ضرورة لا محیص عنها لرفع التناقض الظاهری بین أدلة العقل و ادلة الشرع. و السلاح الذی یستعمله المعتزلة للتأویل هو سلاح المجاز، و إذا کنا فی الفقرة السابقة قد رکّزنا علی وجه المجاز فی الاسم المفرد، فإن علینا الآن أن نحدد کیفیة الانتقال فی الدلالة فی الترکیب و لقد سبق أن أشرنا إلی توحید القاضی بین الصیغ اللغویة وردها کلها إلی معنی الخبر. و الخبر لا یمکن أن یقع خبرا إلّا بقصد المتکلم و ارادته، و من حق المخبر- و الحال هذه- أن یلغز فی کلامه و یعرض و یستخدم المجاز «لو کان ما یتعلق بالخبر بزید یستحیل تعلقه بغیره بالقصد، لبطل التوسع، لأنه إنما یتجوّز باللفظة إلی أن تستعمل فی غیر ما وضعت له، و لهذا یحتاج الحکیم أن یدل علیه، من حیث لو لا الدلالة لکان ظاهرها کما وضعت له و فی هذا ابطال القول به. و قد أباح اللّه تعالی ذلک بقوله: إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۳۶ بِالْإِیمانِ لأنه إذا أکره علی القول بأنه تعالی ثالث ثلاثة، فلو کان هذا الخبر یجب أن یتعلق باللّه تعالی لاستحال أن یصیر خلافه بالقصد. و قد علم أن الموضوع للأمر قد یستعمل فی التهدید کقوله «و استفزز» و قوله: «اعملوا ما شئتم» و ما وضع للخبر قد یستعمل فی غیره فقد صح أن التجوّز به یصح فی کل حال، و علی کل وجه. فلو لا أن اللفظة بعینها تقع علی الوجهین بالقصد لما صح ذلک فیها» ۱۳۷. و معنی ذلک أن قصد المتکلم هو الذی یحدد ما إذا کانت الصیغة اللغویة قد استعملت علی حقیقتها المتواضع علیها، أو قد انتقلت إلی معنی مجازی. و الصیغة اللغویة یمکن انتقالها من الحقیقة إلی المجاز، کما یمکن الانتقال فی الاسم المفرد، فصیغة الأمر قد تستعمل للتهدید. و المعیار النهائی للتجاوز فی الصیغ اللغویة هو قصد المتکلم و ارادته. و قد سبقت لنا المعرفة العقلیة بأن اللّه حکیم لا یختار القبیح و لا یأمر به. فإذا ورد فی کلامه أمر یدل بصیغته علی القبیح، کان لنا أن نتأوّل هذا الأمر علی أن المقصود به هو التهدید. و هذه المعرفة بقصد اللّه- و هی معرفة عقلیة- هی التی تسمح لنا بتأویل ظاهر الصیغة، و هی التی یطلق علیها المعتزلة القرینة العقلیة أو الدلیل العقلی. و ثمّ قرینة أخری تسمح لنا باخراج النص عن ظاهره، و هی القرینة اللفظیة المقارنة للکلام کالشرط و الاستثناء، أو وجود خطاب آخر یفسر هذا الخطاب. و لا یخلو کلام اللّه عز و جل عن هاتین الدلالتین أو القرینتین غیر أن المعتزلة یعتبرون القرینة العقلیة هی الأساس فی عملیة التأویل «فلذلک صحّ عندنا أن تدلّ علی خصوص کلامه أدلة العقل، کما یدل علیه تقیید اللفظ، و دخول الشرط و الاستثناء فیه، و تکون دلالة کالعهد المتقدم و المعهود بین المخاطب، و قد بیّنا أن ما حلّ هذا المحل هو أقوی من نفس المواضعة فی الدلالة، فإذا کانت المواضعة المتقدمة تدل علی المراد بالکلمة فالعهد بأدلة العقول و ما قدر، جل و عز فیها بأن یدل علی ذلک و أن یقدم، أولی» ۱۳۸ و لا یخلو کلام اللّه- القرآن- عن هذین النوعین من القرینة اطلاقا لأنه «لا بدّ أن یکون دلیلا. و إنما یکون کذلک بوجهین: أحدهما: أن یرید ما یقتضیه ظاهره فیکون مجرده دلالة علی المراد. أو یرید به غیر ذلک فلا بدّ من بیان مقترن به کاقتران بعض الکلام ببعض، لأنه إن کان مما یدل بالسمع فلا بد من أن یتصل به أصل الشرط و الاستثناء، أو ما یجری مجراهما، و إن کان من أدلة العقول فاقترانه به

أوکد من ذلک، و لا یجوز فی خطابه أن یخلو من هذین الوجهین» ۱۳۹ و تقسیم خطاب اللّه هذه القسمهٔ إلی ما یدل بدلیل العقل، و إلی ما یدل بدلیل الخطاب المقترن به لفظا، لیس الا التفرقهٔ بین آیات الأحکام و التشریع، الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۳۷ و الآیات التی تدل علی التوحید و العدل. و من الطبیعی أن یضع المعتزلهٔ النوع الأول فیما یدل بقرینهٔ اللفظ، و یشترطون لدلالته أن یکون فیه ما یدل علی المراد به «و علی هذا الوجه بنی الفقهاء القول بالعموم و الخصوص، لأنهم بینوا أن الصیغهٔ تکون واحدهٔ، و تکون مرهٔ عموما، و مرهٔ خصوصا» ۱۴۰ غیر أن تخصیص العام أو تعمیم الخاص لا بدّ أن یستند إلی قرینهٔ لفظیهٔ فی الخطاب نفسه، سواء فی نفس الآیهٔ أو فی آیهٔ أخری غیرها ۱۴۱. أمّا الآیات التی تدلّ علی التوحید و العدل فهی الآیات التی تدلّ أولا بالدلالهٔ العقلیهٔ. و قد کانت هذه الآیات هی مجال الخلاف فی التأویل بین المعتزلهٔ و خصومهم من الصفاتیهٔ و الظاهریهٔ و الأشاعرهٔ و المجسمهٔ. و کان لا بدّ من البحث عن أساس للتأویلات الاعتزالیهٔ لهذه الآیات. و قد وجد المعتزلهٔ فی التفرقهٔ بین المحکم و المتشابه- و هی تفرقهٔ قرآنیهٔ- أساسهم الدینی للتأویل، إلی جانب الأساس العقلی الذی أشرنا إلیه. و هذه التفرقهٔ و غایتها هی ما یعالجه الفصل التالی عن المجاز و التأویل. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۳۹

الفصل الثالث «المجاز و التأویل»

۱- التأویل عند المفسرین (ابن عباس و مجاهد)

۱- التأویل عند المفسرین (ابن عباس و مجاهد) منذ فترهٔ باکرهٔ جدا ارتبط تأویل القرآن بالخلاف حول المحکم و المتشابه من جههٔ، و بالخلافات السیاسیهٔ و العقائدیهٔ من جههٔ أخری. و إذا کانت العلاقهٔ بین التأویل و المجاز تبدو خافتهٔ جدا فی هذه المرحلهٔ الباکرهٔ، فما ذلک إلّا لان مصطلح «المجاز» لم یکن قد تحدّد بعد، فضلا عن أن یکون قد ظهر علی ألسنهٔ المفسرین. و قد سبق أن أشرنا إلی أن مصطلح «المثل» کان أقدم المصطلحات شیوعا للدلالهٔ علی العبارهٔ أو اللفظهٔ التی لا یراد بها ما وضعت له فی أصل اللغهٔ. أمّا ارتباط التأویل بالخلاف حول المحکم و المتشابه من جههٔ، و بالخلافات السیاسیهٔ من جههٔ أخری فیؤکده ما یرویه الطبری عن ابن عباس أیضا من أنه قد «ذکر عنده الخوارج و ما یلقون عند القرآن قال: یؤمنون بمحکمه و یهلکون عند متشابهه» ۱ بل إن الطبری نفسه یستغل الآیهٔ لمهاجمهٔ کل الفرق الاسلامیهٔ و غیر الاسلامیهٔ و یری «أن هذه الآیهٔ و إن کانت نزلت فیمن ذکرنا أنها نزلت فیه من أهل الشرک، فإنه معنی بها کل مبتدع فی دین اللّه بدعهٔ فمال قلبه إلیها، تأویلات منه لبعض متشابه آی القرآن، ثم حاج به و جادل به أهل الحق، و عدل عن الواضح من أدلهٔ آیه المحکمات، إرادهٔ منه بذلک اللبس علی أهل الحق من المؤمنین، و طلبا لعلم تأویل ما تشابه علیه من ذلک، کائنا من کان، و أی أصناف المبتدعهٔ کان: من أهل النصرانیهٔ کان أو الیهودیهٔ أو المجوسیهٔ، أو کان سبئیا، أو حروریا، أو قدریا، أو جهمیا، کالذی قال صلی اللّه علیه و سلم: «فإذا رأیتم الذین یجادلون به، فهم الذین عنی اللّه، فاحذروهم» ۲. غیر أن محاولهٔ تأویل آی القرآن- أو الخلاف حول المحکم و المتشابه- ترتبط بزمن نزول القرآن نفسه. و یبدو أن محاولهٔ تأویل آی القرآن و التشکیک فیه قد ارتبطت بجدل أهل الکتاب مع الرسول فی المدینهٔ. و من العسیر علی الباحث تحدید نقطهٔ البدایهٔ فی هذا الجدل. و مع ذلک فالقرآن نفسه قد سجّل هذه المحاولات و ردّ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۴۲ علیها. و لو رتبت آیات القرآن و سوره حسب ترتیب النزول- بحسب ما تسمح به مصادرنا الحالیهٔ عن أسباب النزول- لأمکن حسم کثیر من المعضلات التی ترتبط بالدراسات القرآنیهٔ بشکل عام. فالقرآن- قبل کل شیء و بعد کل شیء- هو المصدر الوحید الذی لا یتطرق الیه الشک کمصدر تاریخی لعصر النبوهٔ بشقیه المکی و المدنی. و لقد سجّل لنا القرآن فی سورهٔ آل عمران هذه المحاولات التأویلیهٔ بقوله تعالی: هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ، مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ، فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَهِٔ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ، وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا. یورد الطبری فی سبب نزول هذه

الآیـة عـدّة أقوال: أولها ما یرویه ابن عباس عن جابر بن رئاب أن معنی «المتشابه» الحروف المقطعـة التی فی أوائل بعض سور القرآن، من نحو «الم» و «المص»، و «المر» و «ألر» و ما أشبه ذلک، لأنهن متشابهات فی الألفاظ، و موافقات حروف حساب الجمل. و کان قوم من الیهود علی عهد رسول اللّه صـلی اللّه علیه و سلم طمعوا أن یدرکوا من قبلها معرفة مدة الإسلام و أهله، و یعلموا نهایة أکل محمد و أمته» ۳ و هی روایـة ضـعیفة، و إن کان الطبری یتقبلها و یعضدها و یبنی تفسیره کله علی أساسـها. أمّا الروایة الثانیة فیرویها الطبری عن الربیع «قال: عمدوا- یعنی الوفد الذین قدموا علی رسول اللّه صـلی اللّه علیه و سـلم من نصاری نجران- فخاصـموا النبی صـلی اللّه علیه و سـلم (فی المسـیح)، قـالوا: أ لست تزعم أنه کلمـة اللّه و روح منه؟ قـال: بلی! قـالوا: فحسـبنا! فأنزل اللّه عز و جل: فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ ثم إن اللّه جل ثناؤه أنزل: إِنَّ مَثَلَ عِیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ» ۴. و تبدو هذه الروایة أقرب إلی معنی الآیة و إلی سیاقها، فالتعبیر القرآنی فی وصف عیسی بأنه بِکَلِمَةٍ مِنْهُ (آل عمران/ ۴۵) کان کفیلا بأن یتخذه النصاری دلیلا لهم- من وجهـة نظرهـم- یحاجون به النبی، و من ثم نزلت هذه الآیة تقرّعهم علی تمسـکهم بما یحتمل التأویل. ثم نزلت الآیة الأخری إِنَّ مَثَلَ عِیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ (آل عمران/ ۵۹) لتفسـر لهم مـا تشـابه علیهم بلفظ واضـح صـریح لا یحتمل اللبس أو التأویل، و لتردهم بمحکم القرآن إلی جادة الحق و الصواب. و سـیتعرّض المعتزلـة فیما بعـد- خصوصا القاضـی عبـد الجبار- لتأویل هذه الآیات التی وردت فی المسیح وردها إلی المجاز اعتمادا علی هذه الآیة الأخیرة. و یؤکد ما نذهب إلیه من اعتبار هذه الحادثة سببا لنزول آیة المحکم و المتشـابه أن الآیات الثلاث کلها فی الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۴۳ سورة آل عمران و هی مدنیـة باتفاق. و علی هذا یتفق سـبب النزول مع السیاق و مع وجود الرسول بالمدینة، و بدایة الحوار و الجدل مع أهل الکتاب من النصاری و الیهود علی السواء. ۵ و إذا کانت الآیـة قـد نزلت فی مناسـبة الحوار و الجـدل الـذی أثاره النصاری فی وجه الرسول صـلی اللّه علیه و سـلم متأولین لبعض العبارات المجازیة فی القرآن تأویلا یریدون به أن یظهروا موافقة الرسول لهم فی معتقدهم، فإن المفسـرین قد رفعوها سـلاحا فی وجه «کـل مبتـدع فی دینه بدعـة مخالفـة لمـا ابتعث به رسوله محمـدا صـلی اللّه علیه و سـلم، بتأویـل یتأوله من بعض آی القرآن المحتملة التأویلات» ۶ کمـا یقول قتـادة (ت ۱۱۷ ه) الـذی یروی عنه الطـبری أیضـا أنه کـان یقـول حین یقرأ الآیـة «إن لم یکونوا الحروریـة و السـبائیة فلا أدری من هم» ۷. و معنی ذلک کله أن الآیـة صارت تفسّـر- علی یـد قتادة و ابن عباس قبله کما أشـرنا- لمواجهة الجدل الـدینی للخوارج، و السـبائیة، و اتهـامهم بـأنهم أصـحاب الزیغ الـذین یتبعون المتشـابه. و لعله من المفیـد- مـا دامت قضـیة المحکم و المتشابه و التأویل قد ارتبطت بالنزاع السیاسـی- ان نسـتعرض خلاف المفسرین حول أمرین یتصلان بهذه القضیة: الأمر الأول الخلاف حول تعریف المحکم و المتشـابه، الأـمر الثـانی الخلاـف حول امکانیـة معرفـة معنی المتشـابه بمـا یترتب علیه من اعراب قوله تعالی وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ و هل تعطف علی ما قبلها، أم تقطع عمّا قبلها و تعتبر جملة مسـتأنفة؟ و ذلک لما لهذا الخلاف من أهمیة إذ سـتتحول هذه القضیة علی ید المعتزلة إلی قانون عام یحکم- من وجهة نظرهـم- مشکلة التأویل. لا حاجة بنا لروایة ابن عباس عن جابر بن رئاب التی تعرّضـنا لها منذ قلیل لضـعفها من جهة، و لأنها تعرّف المتشابه- بناء علی ما اعتبرته سـببا للنزول- بأنه الحروف المقطعـة فی أوائل السور من جهـة أخری. و من المنطقی أن تنفی هذه الروایة امکانیة معرفة المتشابه، لأن مدة حکم محمد و أمته مما اسـتأثر اللّه بعلمه، و لا طریق للعلم به، و بـذلک یکون قوله وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ مقطوعا عمّا قبله، و کلاما مسـتأنفا. و یروی الطبری روایـة أخری عن ابن عباس یعرّف بها المحکم بأنه «ناسـخه و حلاله و حرامه، و حدوده و فرائضه، و ما یؤمن به و یعمل به» أمّـا المتشابهـات فهی «منسوخه، و مقـدمه و مؤخره، و أمثـاله و أقسـامه، و مـا یؤمن به و لاـ یعمل به» ۸ و تؤکّـد هذه الروایة روایة أخری یشـیر فیها ابن عباس إلی آیات الأحکام فی سورة الأنعام علی أساس أنها هی الآیات المحکمة و هی «الثلاث الآیات من هاهنا: قُلْ تَعالَوْا الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۴۴ أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ إلی ثلاث آیات و التی فی «بنی اسـرائیل»: وَ قَضی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ إلی آخر الآیات» ۹ و معنی ذلک أن المحکم عند ابن عباس هو الآیات التی یؤمن بها و یعمل بها، و هی آیات الأحکام التی تحدد الحلال و الحرام، أو بمعنی آخر هی آیات التشـریع العملی. أمّا المتشابهات فهی تلک الآیات التی یؤمن بها و لا یعمل بها،

أو هی التی لا ـ تتصل بالتشریع، سواء أ کانت منسوخة عن حکمها و بقیت فی رسم المصحف للتلاوة فقط، أو کانت من غیر آیات الأحکام أصلا. و یدخل ابن عباس فی المتشابهات المقدم و المؤخر، و الأمثال و القسم و کلها ظواهر أسلوبیة ستدخل فی المجاز عند أبی عبیدة و عند الفراء و عند الجاحظ و ابن قتیبة. و سیصبح المجاز کله وسیلة للتأویل عند القاضی عبد الجبار کما سنری بعد ذلک. و إذا کان ابن عباس قد فرّق هذه التفرقة بین المحکم و المتشابه فمن الطبیعی أن یقول عن نفسه بعد ذلک «أنا ممن یعلم تأویله» ۱۰. و فی هذا الاطار یمکن أن نفهم ما قاله عن الخوارج حین سئل عنهم «و ما یلفون عند القرآن فقال: یؤمنون بمحکمه و یهلکون عند متشابهه» بمعنی أنهم یقیمون أحکامه و حدوده و فرائضه، و لکنهم لا یعرفون منسوخه و لا تأویله. و یختلف مجاهد- تلمیذ ابن عباس و راوی تفسیره ۱۱- عن أستاذه فی تعریف المتشابه، و إن اتفق معه فی تعریف المحکم، فالمحکم عنده- کما هو عند ابن عباس- «ما فیه من الحلال و الحرام، و ما سوی ذلک فهو «متشابه» یصدق بعضه بعضا، و هو مثل قوله وَ ما یُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِینَ و مثل قوله: کَذلِکَ یَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ، و مثل قوله: وَ الَّذِینَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدیً وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ» ۱۲. و تحتاج هذه الآیات التی استشهد بها مجاهد وقفة حتی نستطیع أن نفهم دلالة هذا الاستشهاد. و اللافت للنظر أن هذه الآیات الثلاث جمیعا یعدّها المعتزلة من المتشابه و قد تعرّض لها القاضی عبد الجبار فی کتابیه «متشابه القرآن» ۱۳ و «تنزیه القرآن عن المطاعن» ۱۴. و هذه الآیات یوهم ظاهرها أن اللّه هو الذی یضلّ الفاسقین و یجعل الرجس و یهدی المهتدی. و معنی ذلک أن تعریف مجاهد للمتشابهات- بهذا الاستشهاد- یدخلنا إلی جو التأویل الاعتزالی للمتشابهات. و لیس الأمر غریبا علی أی حال فمجاهد (ت ۱۰۴ ه) کان معاصرا للحسن البصری (ت ۱۱۰ ه) صاحب رسالة فی القدر أشرنا إلیها سالفا. و یستشهد الحسن البصری فی هذه الرسالة بآیتین من الآیات الثلاث التی استشهد بها مجاهد و ذلک حیث یقول: «و ذلک أن اللّه تعالی جعل فیهم من القدرة ما الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۴۵ یتقدمون بها و یتأخرون، و ابتلاهم لینظر کیف یعملون، و لیبلو أخبارهم فلو کان الأمر کما یذهب إلیه المخطئون لما کان إلیهم أن یتقدّموا و لا ـ یتأخروا، و لما کان لمتقدم أجر فیما عمل و لا متأخر لوم فیما لم یعمل، لأن ذلک بزعمهم لیس منهم و لا إلیهم و لکنه من عمل ربهم. و اذن لما قال: وَ یُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِینَ، وَ ما یُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِقِینَ الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ، وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ ۱۵. و إذا کان الحسن البصری یستشهد بهذه الآیة علی تعلق فعل الانسان به و قدرته علیه و مسئولیته عنه، فإن الآیة الثانیة التی اعتبرها مجاهد من المتشابهات، یعدّها الحسن البصری أیضا من المتشابهات و إن لم ینص علی ذلک، و لکن تأویله لها ینبئ عن أنها کانت سلاحا فی ید القائلین بالجبر یشهرونه فی وجه المعتزلة. یقول «و مما یجادلون فیه قول اللّه تعالی: فَمَنْ یُرِدِ اللَّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ، وَ مَنْ یُرِدْ أَنْ یُضِلَّهُ یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً کَأَنَّما یَصَّعَّدُ فِی السَّماءِ، کَذلِکَ یَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ (الأنعام/ ۱۲۵) فتأوّلوا بجهلهم، علی أن اللّه تعالی، خصّ قوما بشرح الصدور بغیر عمل صالح قدموه، و قوما بضیق الصدور یعنی القلوب، بغیر کفر کان منهم و لا فسق و لا ضلال، و لا لهؤلاء سبیل إلی ما کلفهم من الطاعة، و هم مخلدون فی النار طول الأبد، و لیس ذلک یا أمیر المؤمنین، کما ذهب إلیه الجاهلون و المخطئون. ربنا أرحم و أعدل و أکرم من أن یفعل ذلک بعباده» ۱۶. و یعود الحسن لیؤول الآیة من وجهة نظره قائلا: «و إنما ذکر اللّه، یا أمیر المؤمنین، الشرح و الضیق فی کتابه، رحمة منه لعباده، و ترغیبا منه لهم فی الأعمال التی یستوجبون بها، فی حکمته، أن یشرح صدورهم، و تزهیدا منه لهم فی الأعمال التی یستوجبون بها، فی حکمته، تضییق الصدور، و لم یذکر لهم لیقطع رجاءهم، و لا لیؤیسهم من رحمته و فضله، و لا ـ لیقطعهم عن عفوه و مغفرته و کرمه، إذا هم صلحوا» ۱۷. و إذن فلم یکن مجاهد بعیدا عن جو الجدل العقائدی، و الخلاف حول القدر، و حول الحریة و الجبر، و ما یحکی عن نزعته العقلیة، و ما نسب إلیه «من المیل إلی تتبع التصورات الشعبیة بالدرس و الفحص، و الانتقال بنفسه إلی الأماکن التی یتصل بها شیء من الخوارق الخرافیة، لیجد لنفسه تفسیرا لها عن عیان و شهادة» ۱۸ کل ذلک یقرّبه من المعتزلة أکثر مما یباعده عنهم، علی الأقل فی هذا النزوع العقلی، و الرغبة فی التثبت، حتی لیعدّه جولد تسیهر سابقا علی المعتزلة فی تأویلاته العقلیة و رائدا لهم فی مسائل متفرقة «و لکن فضل المعتزلة ینحصر فی أنهم الاتجاه

العقلی فی التفسیر، ص: ۱۴۶ جعلوا هذه الطریقة تستوعب جمیع دائرة العبارات القرآنیة الدالّة علی التشبیه» ۱۹. و إذا کان مجاهد قد عرّف المتشابهات بایراد بعض الآیات المتشابهة، فإن مفسرا آخر هو محمد بن جعفر بن الزبیر یعرّف المحکم و المتشابه تعریفا نظریا مجردا یشیر فیه- دون أن یصرّح- لمفهوم الغموض فی المتشابه. یقول معرّفا المحکمات بأن «فیهن حجة الرب، و عصمة العباد، و دفع الخصوم و الباطل، لیس لها تصریف و لا تحریف عمّا وضعت له» أمّا المتشابهات فهی متشابهات «فی الصدق، لهن تصریف و تحریف و تأویل. ابتلی اللّه فیهن العباد کما ابتلاهم فی الحلال و الحرام، لا یصرفن إلی الباطل و لا یحرفن عن الحق» ۲۰. و هذه التفرقة إلی جانب اثارتها لمشکلة الوضوح و الغموض- تقترب کثیرا من مفهوم المعتزلة من جانبین: الجانب الأول أن المتشابه هو ما یحتاج لتأویل أو تصریف عمّا وضع له فی أصل اللغة، و هنا یرتبط التأویل بالمجاز ربطا واضحا.) أمّا الجانب الثانی فهو أن محمد بن جعفر بن الزبیر یلمح الغایة وراء ایراد المتشابه. و یحددها بأنه الابتلاء و الامتحان و الاختبار. و هی فکرة سیتوسع فیها القاضی عبد الجبار بعد ذلک و یربطها بفکرة التکلیف العقلی السابقة علی التکلیف الشرعی. و إذا کان ابن عباس فی الروایة التی قبلناها عنه قال عن نفسه «أنا ممن یعلم تأویله»، فقد ذهب مجاهد و الربیع و محمد بن جعفر بن الزبیر إلی أن الراسخین فی العلم یعلمون المتشابه ۲۱. أمّا الروایة الأخری عن ابن عباس، و هی الروایة التی فسّرت المتشابه علی أنه الحروف المقطعة فی أوائل السور، فقد فسّرت التأویل علی أنه «المتأول» أو العاقبة و قال: «و ما یعلم تأویله إلّا اللّه»، یعنی تأویله یوم القیامة «إلّا اللّه» ۲۲ و معنی ذلک أن التأویل هنا بمعنی العاقبة، و هو ما یذهب إلیه السدی ایضا، و لکن علی أنهم «إنما أرادوا أن یعلموا متی یجیء ناسخ الأحکام التی کان اللّه جل ثناؤه شرعها لأهل الاسلام قبل مجیئه، فنسخ ما قد کان شرعه قبل ذلک» ۲۳. و بناء علی هذا التعریف یذهب کل من ابن عباس- و الروایة ضعیفة عنه- و السدی و هشام بن عروة، و أبو نهیک الأسدی و عمر بن عبد العزیز، و الامام مالک، و یضیف الطبری الیهم روایات عن السیدة عائشة. یذهبون جمیعا إلی أن «الراسخون فی العلم» مقطوع عمّا قبله، و أنه کلام مستأنف، و بذلک یکون «الراسخون فی العلم» لا یعلمون معنی المتشابه. و الطبری نفسه یأخذ جانب هذه الروایات فی کل جوانبها، أعنی فی سبب النزول و معنی المتشابه و التأویل و اعراب الآیة علی القطع لا العطف. ۲۴ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۴۷

۲- التأویل عند الحسن البصری و مقاتل بن سلیمان

۲- التأویل عند الحسن البصری و مقاتل بن سلیمان و تعدّ رسالة الحسن البصری «فی القدر» أقدم ما تحت أیدینا من وثائق الخلاف العقائدی، و ما ارتبط به من التأویل بهدف اثبات فکرة معینة، و هی مسئولیة الانسان عن فعله، و نفی مسئولیة اللّه عن أفعال البشر. و منهج الرسالة، و أسلوبها الجدلی یعدّان بذورا طبیعیة لنهج الفکر الاعتزالی و أسلوبه حتی عصر القاضی عبد الجبار، باستثناء خلو رسالة الحسن من أی أثر لمنطقیة التفکیر، و اتساع الفکرة و تشعبها. و لا یخفی أسلوب الرسالة البسیط تلک النزعة الجدلیة فی صورتها الباکرة، و التی أصبحت فیما بعد سمة غالبة علی المصنفات الاعتزالیة. أمّا منهج الرسالة فهو تقریر الفکرة أولا «فإن اللّه تبارک و تعالی یقول، و قوله الحق: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ما أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ ما أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ فأمرهم اللّه بعبادته التی لها خلقهم، و لم یکن لیخلقهم لأمر ثم یحول بینهم و بینه، لأنه تعالی لیس بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» ۲۵ ثم یسهب الحسن فی ایراد آیات قرآنیة کثیرة تدلل علی صحة مذهبه. و کلها آیات سیتعرض لها المعتزلة فیما بعد. ثم ینتقل الحسن بعد ذلک للآیة التی کان یستشهد بها الخصوم- و التی تعرّضنا لها فیما سبق- و یحاول تأویلها تأویلا یردها إلی الآیات التی تثبت فکرته. لا یشیر الحسن بالطبع إلی «محکم» أو «متشابه» أو «مجاز» و هذا أمر طبیعی، فلم تکن المصطلحات قد صار لها- کما أصبح لها عند المتأخرین- هذا الوزن و التقدیر. و الذی تجدر الاشارة إلیه أن الحسن حین یؤول الآیة التی استشهد بها الخصوم، یفسّر «الشرح» علی أنه ثواب علی طاعة العبد، و «التضییق» عقاب علی کفره. و لعل الحسن بهذا التفسیر وضع البذرة الأولی لفکرة «اللطف» الذی یمنحه اللّه لمن یعلم أنه یختار الایمان، و لذلک یجوّز الحسن- و وراءه المعتزلة- أن ینسب الهدی و الایمان للّه دون أن یؤدی ذلک إلی الجبر، و ذلک علی أساس أن اللّه

يلطف بالعبد، أو يمنحه لطفا، يكون عنده أقرب إلى اختيار الايمان. فنسبة الايمان- و الحال هذه- للّه نسبة صحيحة، بعكس نسبة الكفر أو الاضلال إليه سبحانه. يؤكّد ذلك أن الحسن يجعل الآية كلها رحمة من اللّه للعباد، و ترغيبا لا ايئاس و قطع رجاء. و لا يخرج الزمخشرى- فى تفسيره للآية- عن هذا التفسير الذى يقوله الحسن، غير أنه يستخدم مصطلحات الفكر الاعتزالى الناضج. يقول: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ أن يلطف به و لا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف «يشرح صدره للاسلام» يلطف به حتى يرغب فى الاسلام و تسكن إليه نفسه و يجب الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۴۸ الدخول فيه وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ أن يخذله و يخليه و شأنه و هو الذى لا لطف له يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً يمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه و ينبو عن قبول الحق و ينسدّ فلا يدخله الايمان» ۲۶. و هكذا تفسر الآية كلها بفكرة «اللطف» الالهية. و الرسالة- فى النهاية- تؤكد ما سبق أن أشرنا اليه فى الفصل الأول من أن قضية العدل كانت هى القضية الأساسية، و لب نشأة الفكر الاعتزالى. و هى من ناحية أخرى تفرّق بين ما هو دليل بظاهره، و ما يحتاج للتأويل من الآيات. و لكن الحسن لم يستخدم مصطلحات «المحكم و المتشابه» أو «التأويل» أو «المجاز» و لم يكن ذلك متوقعا فى ذلك العصر على أى حال. و إذا كان الفكر الاعتزالى لم يصلنا منه فى هذه الفترة الباكرة سوى رسالة الحسن الصغيرة، فقد وصلنا من نقيض الفكر الاعتزالى- المجسمة أو المشبهة- كتاب كامل هو «الأشباه و النظائر فى القرآن الكريم» لمقاتل بن سليمان. و إذا كنا فى الفصل السابق قد تعرّضنا لهذا الكتاب من زاوية دلالته على الاحساس بوجود وجوه من المعانى للفظ الواحد فى السياقات المختلفة و أشرنا إلى أنها فكرة تعدّ مقدمة طبيعية للمجاز، فإننا فى هذا الفصل نودّ أن ننظر للكتاب من زاوية أخرى، هى زاوية علاقته بمبحث المحكم و المتشابه و قضية التأويل. و الزاويتان ليستا منفصلتين على أى حال، فهما- على الأقل عند المعتزلة- وجهان لعملة واحدة هى ضرورة اتفاق الشرع و العقل و رفع التناقض بينهما. و السؤال الآن حول علاقة «المحكم و المتشابه» و «الأشباه و النظائر» هل يشيران إلى مدلول واحد؟. يشير المؤرخون لمقاتل إلى أسماء مصنفات له مثل «متشابه القرآن» و «الآيات المتشابهات» ۲۷ يرجح محقق «الأشباه و النظائر» أن يكون الكتاب الذى حققه هو «الآيات المتشابهات»، فيكون الكتاب واحدا و اسمه متعدد» ۲۸ و أغلب الظن أن هذه الكتب- إن صحّت نسبتها إلى مقاتل- لم تعن بالمتشابهات بالمعنى الاصطلاحى عند المعتزلة، بل هى أقرب إلى أن تكون فى الرد على شك الشاكين فى القرآن و الطاعنين عليه، و الزاعمين وجود التناقض فيه. ۲۹ و بذلك يكون معنى «المتشابه» أقرب للدلالة اللغوية، بمعنى المشكل، و لا يبعد حينئذ أن يكون «الأشباه و النظائر» أحد هذه الكتب التى عنت بالمتشابه فى هذه المرحلة. يؤكد ما نذهب إليه أن مقاتلا- حين يتعرّض لآية المحكم و المتشابه (آل عمران/ ۷) فى سياق عرضه لوجوه كلمة «تأويل» فى القرآن يردد رواية ابن عباس التى ترى أن المتشابه هو الحروف المقطعة فى أوائل السور، و يكون معنى التأويل هو «المتأول» و تنتفى امكانية الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۴۹ معرفة المتشابه على هذا التفسير. و مقاتل يضع هذا التفسير فى الوجه الأول لكلمة «تأويل». يقول: «تأويله: يعنى منتهى كم يملك محمد و أمته، فذلك قوله فى آل عمران: ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ يعنى منتهى كم يملك محمد و أمته، و ذلك أن اليهود أرادوا أن يعلموا من قبل حساب الجمل كم يملك محمد و أمته ثم ينقضى ملكه و يرجع الملك إلى اليهود، قال اللّه وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ يعنى و ما يعلم تأويل كم يملك محمد و أمته إلّا اللّه، لا- يعلم ذلك إلّا اللّه بأنهم يملكون إلى يوم القيامة و لا يرجع الملك إلى اليهود» ۳۰ و هذا التفسير ينفى وعى مقاتل بالمعنى الاصطلاحى للمحكم و المتشابه، و إن كان لا- ينفى وعيه بمصطلح التأويل الذى يحدد وجوهه الأخرى فى القرآن. أمّا الوجه الثانى لكتاب مقاتل- و الذى يهمنا الحديث عنه لاتصاله المباشر بموضوع الدراسة- فهو ما أثير عنه من القول بالتجسيد و الارجاء ۳۱ و هما فكرتان تصدّى المعتزلة لابطالهما بكافة الوسائل ابتداء بالتدليل العقلى و انتهاء بتأويل النصوص التى يوهم ظاهرها التجسيد أو الارجاء. و إذا كان الأشاعرة- و هم تلاميذ المعتزلة- لم يختلفوا مع المعتزلة فيما ذهبوا إليه من التنزيه و تأويل النصوص التى توهم مشابهة اللّه لخلقه، و هم بذلك لا يعدّون خصوما للمعتزلة فى قضية التوحيد، باستثناء خلافهم حول رؤية اللّه عز و جل. إذا كان الأشاعرة كذلك، فإن المجسّدة و الظاهرية يعدّون خصوصا للمعتزلة فى هذا الجانب. و من هنا تنبع أهمية الوقفة مع آيات الصفات لنرى كيف يفسّرها مقاتل. يتعرّض مقاتل لكلمة «يد» و

وجوهها المختلفـة فى القرآن، و يرى أنها على ثلاثـة وجوه «فوجه منها: اليد يعينها، فذلك قوله فى «ص» لابليس ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ يعنى بيـدى الرحمن تبـارك و تعـالى، خلق آدم بيـده التى بها قبض السـموات و الأرض، يعنى اليـد بعينها و قال فى المائدة: بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يعنى اليد بعينها و قال لموسى عليه السلام: وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذا هِيَ بَيْضاءُ لِلنَّاظِرِينَ يعنى اليد بعينها» ۳۲ و اشارته إلى أن «اليد» المقصود بها «اليد بعينها» معناه أنه يفسّر اليد تفسيرا حرفيا بمعناها الأصـلى و هو الجارحة المعروفة. ثم وضعه للآية التى يتحـدث القرآن فيها عن يـد موسـى فى وجه واحـد مع الآيات التى تتحـدث عن يـد اللّه يؤكد النزعة الحسيـة- و لا أقول التجسيـديـة- للتفسير عنـد مقاتل. و حين يتعرّض مقاتل لليـد فى آيات أخرى مثل قوله تعالى: وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ يعتبر ذلک مثلا و يضـع الآية فى الوجه الثانى «فهو مثل ضـربه لليد فى أمر النفقة فذلک قوله فى بنى اسـرائيل للنبى- صـلى اللّه عليه و سلم-: وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۵۰ إِلى عُنُقِكَ يقول لا تمسک يـدک من النفقـة بمنزلـة المغلولة يده إلى عنقه فلا يسـتطيع بسـطها، و كقوله فى المائـدة وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ قالوا أمسک اللّه يده عن النفقة علينا فلا يوسع فى الرزق، كما فعل لهم فى زمان بنى اسرائيل فهذا مثل ضربه اللّه تبارک و تعالى» ۳۳. و هنا لا يجد مقاتل لليد معنى سوى أنها مثل، و بذلک يلتقى التأويل و المصـطلح البلاغى. و واضـح أن كلمة «مثل» لا تشير إلى اليد وحدها، بقدر ما تشـير إلى الصورة الكلية، صورة اليد المغلولة إلى العنق تعبيرا حسيا عن الامساک فى النفقة. و فى مادة «فوق» يضع مقاتل قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فى الوجه الثانى من وجوه «فوق» يعنى أفضل، فذلک قوله فى الفتح يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يقول فعل اللّه بهم الخير أفضل من فعلهم فى أمر البيعة يوم الحديبية» ۳۴ و هو هنا فى تفسيره العام للآيـة يفسر «اليـد» بأنها «الفعل» و يؤكـد ذلک بوضع هـذه الآية نفسها فى الوجه الثالث من وجوه «اليد» «و الوجه الثـالث: يـد: يعنى فعـل. فـذلک قوله فى يس: أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنـا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينا أَنْعاماً، و قال فى الفتـح: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يعنى فعـل اللّه بهم الخير أفضل من فعلهم فى أمر البيعـة يوم الحديبيـة. و قال فى يس: وَ ما عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ يعنى لم يكن ذلک من فعلهم. و قال فى الحـج: ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ يَداكَ يعنى بفعلک» ۳۵ و إذا كـان هـذا المعنى ينطبق على العبارات «عملت أيـدينا» و «قـدمت يـداک» و «عملته أيـديهم» لوجود الفعل «عمل» فى اثنتين منهما و الفعل «قـدم» فى ثالثتهما، فإنه لا يمكن أن ينطبق على قوله تعـالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ لا بتركيبها و لا فى سـياقها و مناسبة نزولها. فلم يكن اللّه- عز و جل- فى معرض المنّ على المبايعين، بل كان فى معرض الثناء عليهم إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفى بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً. و لقد أدرک الزمخشـرى سـياق الآية و طبيعتها التصويرية حين فسّر الآية «على طريق التخييل فقال يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يريد أن يد رسول اللّه التى تعلو أيدى المبايعين هى يد اللّه، و اللّه تعالى منزّه عن الجوارح و عن صفات الأجسام، و إنما المعنى تقرير أن عقـد الميثاق مع الرسول كعقده مع اللّه من غير تفاوت بينهما كقوله تعالى: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ ۳۶ و اسـتخدام الزمخشـرى لكلمـة «تخييـل» يثير حساسـية مفسّر كـابن المنير السـنى و إن كـان لا- يعترض على التأويل، و لكنه يفضل على «التخييل» كلمة «مثل» بقوله: «كلام حسن بعد اسـقاط لفظ التخييل و ابداله بالتمثيل» ۳۷ و لا يمكن تفسير حساسية ابن المنير إزاء لفظ «التخييل» إلّا بما سبق أن اسلفناه من أن اسـتخدام لفظ «مثل» فى القرآن أعطاه شـرعية لدى المفسـرين عموما لم يتمتع بها أى الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۱۵۱ مصـطلح بلاغى آخر، هـذا إلى «جانب السـمعة السيئة التى اكتسـبتها كلمة تخييل» ۳۸ فى تاريـخ النقد العربى عامـة. و مما يتصل بقضـية التوحيـد نفى المكان عن اللّه، و يبـدو مقاتل فى هـذه الناحيـة أقرب للتأويل و أبعد عن التجسيـد أو التشبيه، ففى الوجه التاسع من وجوه «فوق» يقول: «فوق يعنى فى السـلطان و القهر، فذلک قوله فى الأنعام: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ يعنى سلطانه فوق سلطان العباد و ملكه و أمره. و حكى فى الأعراف قول فرعون: سَنُقَتِّلُ أَبْناءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِساءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قاهِرُونَ يعنى سلطانى و أمرى فوق سـلطانهم، قاهرهم بـذلک بالسـلطان و الملک» ۳۹، و هـذا التأويل للفوقيـة لا يختلف عن تأويل الزمخشـرى، بل يكاد الزمخشـرى يردد نفس ألفاظ مقاتل و يستشـهد بنفس الآيـة: «يقول: فَوْقَ عِبادِهِ تصوير للقهر و العلو بالغلبـة و القدرة كقوله و إنّا فوقهم قاهرون» ۴۰ و الزمخشـرى هنا يسـتخدم كلمة «تصوير» كما اسـتخدم فى الآية السابقة كلمة «تخييل» و غنى عن البيان صـلة كلتا

الكلمتين بالمجاز بمعناه العام الشامل. و إذا كان المعتزلة ينفون نفيا قاطعا امكانية رؤية اللّه عز و جل، على أساس أن الرؤية لا تجوز إلّا على الأجسام المتحيزة فى المكان و القائمة فى جهة، و بذلك يذهبون إلى نفى الرؤية فى الدنيا و الآخرة على السواء، فإن مقاتل يذهب إلى جواز الرؤية و النظر إلى وجه اللّه. و يذهب إلى أن الرؤية لا تجوز فى الدنيا، و أنها لا تحدث إلا فى الآخرة. و لا يعرض مقاتل لهذه القضية بشكل مباشر، بل يتعرّض لها فى ثنايا حديثه عن وجوه لألفاظ بعيدة بمادتها عن قضية الرؤية. ففى معنى أو وجوه كلمة «الحسنى» يرى أنها فى الوجه الأول تعنى الجنة «فذلك قوله فى يونس: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى يعنى الذين وجدوا لهم الحسنى يعنى الجنة (و زيادة) يعنى النظر إلى وجه اللّه» ۴۱. و يعود لنفس القضية فى مادة «أول». يقول: «و الوجه الثالث: أول يعنى أول المؤمنين بأن اللّه لا يرى فى الدنيا. فذلك قوله فى الأعراف: قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً، فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ يقول أنا أول المصدّقين بأنك لن ترى فى الدنيا» ۴۲ و جدير بالذكر أن الآية الأولى «الحسنى» سيسهل على المعتزلة رفض تأويلها على هذا المعنى الذى ذهب إليه مقاتل، بينما سيضطربون فى الآية الثانية اضطرابا شديدا كما سنعرض له فى مكانه. يتعرّض مقاتل فى مادة «العلم» لعلم اللّه و يؤوله على ثلاثة وجوه «فوجه الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۵۲ منها: يعلم: يعنى يرى فذلك قوله فى سورة محمد- صلى اللّه عليه و على أهل بيته و سلم-: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجاهِدِينَ مِنْكُمْ يعنى حتى نرى المجاهدين منكم و قد علم اللّه من يجاهد منهم قبل أن يجاهد و لكنه يعنى نرى، و من لم يجاهد فإن اللّه لم ير جهاده حتى يجاهد، و قد علم أنه سيفعل و قال فى آل عمران: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ عند البلاء يرى صبرهم، و قال فى براءة: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ يعنى و لم ير اللّه الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ و نحوه كثير. و الوجه الثانى: العلم بعينه، فذلك قوله: يَعْلَمُ ما يُسِرُّونَ وَ ما يُعْلِنُونَ و إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَ يَعْلَمُ ما تَكْتُمُونَ فهذا العلم بعينه يعلم ما كان قبل الخلق و ما يكون. و الوجه الثالث: علم: إذن: فذلك قوله فى هود: فقل أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ يعنى باذن (اللّه) ۴۳ و فى كل هذه الوجوه يحاول مقاتل أن ينفى أولا حدوث علم اللّه، ثانيا أن للّه علما غير ذاته. و هو فى محاولته لنفى حدوث علم اللّه، يفرق بين العلم و الرؤية، و إذا كانت رأى بمعنى علم جائزة فى اللغة، فإن علم بمعنى رأى تظل محاولة تأويلية من مقاتل لا سند لها من اللغة. و المشكلة سيعرض لها أبو عبيدة و الفراء و المعتزلة جميعا بعد ذلك و لهم فيها تأويل يقترب إلى حد كبير من روح النص القرآنى. أمّا تأويل العلم فى الوجه الثالث بأنه الاذن فهو تأويل يمكن أن يكون سائغا. و بنفس الطريقة التى ينفى بها مقاتل حدوث علم اللّه، يحاول أن ينفى عن اللّه صفة النسيان الواردة فى القرآن الكريم و ذلك على أساس أن النسيان صفة من صفات النقص التى تلحق بالبشر، و لذلك يجعل الوجه الأول من وجهى «النسيان» هو الترك «فذلك قوله فى طه: وَ لَقَدْ عَهِدْنا إِلى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ فترك العهد، كقوله فى تنزيل السجدة: فَذُوقُوا بِما نَسِيتُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا يقول بما تركتم الايمان بلقاء يومكم هذا إِنَّا نَسِيناكُمْ يقول: إنا تركناكم فى العذاب، و قال فى البقرة: وَ لا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ يقول لا تتركوا الفضل بينكم، و قال أيضا ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها يعنى أو نتركها فلا ننسخها» ۴۴ و واضح أن مقاتلا يقرأ الآية الاخيرة على فتح النون لا على ضمها كما هى القراءة المشهورة، لكن الآية لا تثير اشكالا على أى حال ما دام معنى النسيان هو الترك. غير أن تفسير مقاتل للنسيان فى الآيات الأخرى بأنه الترك يوحى بأنه يعتقد أن «النسيان» بمعنى «الترك» حقيقى لا مجازى و ذلك قد ينفى عن تفسيره للنسيان فى حق اللّه صفة التأويل. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۵۳ و كل ما قدمناه من تفسير مقاتل لآيات الصفات يكاد يقترب به من ظاهرية أهل السنة و يبتعد به عن المجسدة و المشبهة بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة. و بذلك نكاد نتفق مع محقق الكتاب فيما قال بعد أن استعرض ما قاله مؤرخو الفرق عن مقاتل «و الظاهرة الجديرة بالملاحظة أن تفسير مقاتل، و كتبه الباقية للآن، قد خلت خلوّا تاما من القول باللحم و الدم المنسوب إليه فى كتاب النحل، فإمّا أن يكون مقاتل قال ذلك فى صدر حياته ثم عدل عنه، أو يكون خصومه تقولوه عليه، أو يكون القائل باللحم و الدم مقاتل بن سليمان آخر، غير مقاتل بن سليمان المفسّر، كما ذكر ذلك السكسكى فى برهانه، أو يكون رواة تفسير مقاتل هذبوه و حذفوا منه القول باللحم و الدم، أو يكون مقاتل

قال ذلک فی علم الکلام، أو عند جداله مع جهم فی الصفات و لم یقله فی مؤلفاته» ۴۵. أمّا ما ینسب لمقاتل من القول بالارجاء فمحقق الکتاب لا ینفیه عنه، و إن کان یعتبره من مرجئة السنة لا من مرجئة البدعة «و إذا قرأنا تفسیر مقاتل أدرکنا أنه لیس من مرجئة البدعة الذین یقولون لا تضرّ مع الایمان معصیة و لا تنفع مع الکفر طاعة، و فی تفسیره لبعض الآیات نشم رائحة الارجاء عند مقاتل، و لکن لیس ارجاء البدعة، بل هو ارجاء السنة أو أقرب الأشیاء إلی ارجاء السنة» ۴۶ و إذا کان المعتزلة لا یفصلون فی الایمان بین التصدیق و العمل، و یعتبرون الایمان محصلة نهائیة لامتزاجهما، و لا یعدّ التصدیق ایمانا حتی یقارنه العمل، و هذه قضیة خلافیة بینهم و بین المرجئة بصفة خاصة، فإن مقاتل یذهب إلی أن الایمان هو التصدیق. ففی مادة «ایمان» یحدد لها أربعة وجوه کلها تدور حول معنی التصدیق «فوجه منها: الایمان الإقرار باللسان من غیر تصدیق ... الوجه الثانی: الایمان: یعنی التصدیق فی السر و العلانیة ... و الوجه الثالث: الایمان یعنی التوحید ... الوجه الرابع: الایمان: یعنی ایمانا فی شرک» ۴۷ و هی کلها وجوه تفصل بین الایمان و العمل. و یؤکّد موقف مقاتل الارجائی رأیه فی مرتکب الکبیرة، حیث یری أنه لن یخلد فی النار، بل لا بدّ من خروجه منها، و دخوله الجنة فی نهایة المطاف. یقول فی الوجه السابع من وجوه «ما» «ما یعنی کما ... کقوله فی هود: فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أی لأهل النار، ما داموا فیها أحیاء، فأهل النار لا یموتون فیها أبدا و النار لا تنقطع عنهم أبدا إلّا ما شاء ربک لأهل التوحید الذین أدخلوا النار فلا یدومون فی النار معهم و لکن یخرجون إلی الجنة» ۴۸ و یتضح خلاف المرجئة و المعتزلة فی تأویل الآیة من قول القاضی عبد الجبار «و جوابنا أن للنار سماء و أرضا و کذلک الجنة و لا یفنیان فهذا هو المراد. و قد قیل إن المراد بذلک تبعید خروجهم فعلقه تعالی بما یبعد فی العقول الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۵۴ زواله علی مذهب العرب فی مثل قول الشاعر: إذا شاب الغراب أتیت أهلی و صار القار کاللبن الحلیب» ۴۹ و مع ذلک کله فلا- تکفی هذه التفسیرات لکی یعدّ مقاتل مرجئا، بالمعنی الذی ینکره المعتزلة، فهو لم یشر فی الآیة الأخیرة إلی إن کان المقصود بالاستثناء مرتکب الکبائر، أم المؤمن الذی یعذّب علی بعض المعاصی الصغیرة. و المعتزلة أنفسهم لا یقولون بتخلید المؤمن العاصی فی النار ما لم تکن معصیته من الکبائر. و إذا أضفنا أن المعتزلة قد اعتبروا أن تحدید الکبائر مما لا علم لنا به، لأن اللّه أخفاه عنا لطفا منه بنا، حتی لا نواقع الصغائر خشیة أن تکون کبائر. إذا ذکرنا هذا عند المعتزلة- خصوصا القاضی عبد الجبار- تمیّعت الحدود بین الصغیرة و الکبیرة. و صار ارجاء مقاتل محل تساؤل کما کان وضعه فی المشبهة و المجسدة محل تساؤل کذلک.

۳- التأویل عند أبی عبیدة و الفراء

۳- التأویل عند أبی عبیدة و الفراء و إذا کان أبو عبیدة- کما سبق أن أشرنا- هو أول من سلط الضوء علی کلمة «مجاز» لتصبح فیما بعد مصطلحا بلاغیا یضم فی اهابه کل الوسائل التصویریة فی اللغة، فإنه- من جانب آخر- قد أسهم اسهاما له أهمیته فی قضیة التأویل. و تتداخل مصطلحات المجاز و التشبیه و المثل مع التأویل عند أبی عبیدة، و تصبح هذه المصطلحات- باعتبارها طرائق للتعبیر- وسیلة للتأویل لاخراج الآیة عن ظاهرها الموهم بالتشبیه أو الظلم إلی معنی ینفی عنها هذا الایهام. و لیس أبو عبیدة علی أی حال بعیدا عن جو التأویل، فهو خارجی، و الاتفاق بین الخوارج و المعتزلة فی أصول کثیرة سبقت الاشارة إلیه فی التمهید، لدرجة أنهم یتبادلون عبارات الثناء و الاعجاب. یقول أبو عبیدة عن النظّام «ما ینبغی أن یکون کان فی الدنیا مثل النظّام» ۵۰. و یردّ له الجاحظ- تلمیذ النظّام- هذه المجاملة بقوله: «و ممن کان یری رأی الخوارج: أبو عبیدة معمر بن المثنی مولی تیم بن مرة، و لم یکن فی الأرض خارجی و لا- جماعی أعلم بجمیع العلم منه» ۵۱. و علی ذلک فمن الطبیعی أن یتوقف أبو عبیدة عند الآیات التی یوحی ظاهرها بمشابهة اللّه للبشر لیؤولها تأویلا یتفق مع التنزیه و التوحید الذی آمن به کل من الخوارج و المعتزلة. فیکون مجاز قوله تعالی کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ «إلّا هو» ۵۲ و یکون التعبیر القرآنی فِی جَنْبِ اللَّهِ و فی «ذات اللّه» واحد ۵۳. و یکون الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۵۵ تأویل یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ إذا اشتدّ الحرب و الأمر قیل: قد کشف الأمر عن ساق» ۵۴ و قوله إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها مجازه إلّا هو

فی قبضته و سلطانه» ۵۵ و قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَکْراً أی أخذا و عقوبة و استدراجا لهم» ۵۵ و یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ أی خیر اللّه ممسک» ۵۷ و یکون قوله إِنَّنِی مَعَکُما «مجازه أعینکما» ۵۸ وَ قَدِمْنا إِلی ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ «مجازه و عمدنا إلی ما عملوا» ۵۹ و هَلْ یَسْتَطِیعُ رَبُّکَ یصبح معناها «هل یرید ربک» ۶۰ وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی مجازه: ما ظفرت و لا أصبت و لکن اللّه أیدک و أظفرک و أصاب بک و نصرک» ۶۱ و إِنَّا نَسِیناکُمْ مجازه: إنّا ترکناکم و لم ننظر إلیکم و لکن اللّه عز و جل لا ینسی فیذهب الشیء من ذکره» ۶۲ و یُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ و المحاربة هاهنا: الکفر» ۶۳. أمّا قوله تعالی فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا مجازها: اذهب انت و ربک فقاتل: و لیقاتل ربک أی لیعنک و لا یذهب اللّه» ۶۴ و شَاقُّوا اللَّهَ مجازه: خانوا اللّه و جانبوا أمره و دینه و طاعته» ۶۵. أمّا قوله تعالی إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ یُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مجازه إلّا لنمیز» ۶۶ و کذلک قوله فَلَیَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِینَ صَدَقُوا مجازه: فلیمیزن اللّه لأن اللّه قد علم ذلک من قبل» ۶۷. و إذا کان أبو عبیدة یستخدم کلمة «مجاز» لتأویل کل هذه الآیات أو معظمها، و هی کلها آیات تتصل بنفی الجسمیة من الید و الساق و الحلول کما تنفی عن اللّه صفات البشر کالمکر و الحرکة .. الخ کل ذلک. فإنه یجمع بین المجاز و المثل و التشبیه فی قوله تعالی: فَأَتَی اللَّهُ بُنْیانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ بقوله «مجاز المثل و التشبیه» ۶۸. هذا الربط بین التأویل و المصطلحات البلاغیة یؤکد أنهما وجهان لعملة واحدة کما قلنا من قبل. و من جهة أخری فکل هذه الآیات التی تعرّض لها أبو عبیدة سیتناولها المعتزلة بالتفصیل، و التفصیل هو الفارق بین المتأخر و المتقدم و إن کان المنحی العام فی التأویل یظلّ واحدا. و کما أوّل أبو عبیدة آیات التشبیه، فإنه یحاول أن یؤول آیات الجبر أو ما یوهم إرادة اللّه للقبیح، و لذلک یحاول أن یؤول قوله تعالی: وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً أَمَرْنا مُتْرَفِیها بقوله: «أی أکثرنا مترفیها، و هی من قولهم: قد أمر بنو فلان، أی کثروا، فخرج علی تقدیر قولهم علم فلان، و أعلمته» ۶۹ و هو بذلک ینفی أن یکون اللّه قد أمر المترفین بالفسق، کما هو ظاهر بالآیة، بل ینفی أن یکون الفعل هو أمر، بل هو أمر متعد بالهمزة من أمر بنو فلان، إذا کثروا. و هذا التأویل سیستفید منه المعتزلة بعد ذلک، و إن کانوا سیضیفون إلیه احتمالات أخری مثل الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۵۶ قول القاضی عبد الجبار «أنه أمرهم بالطاعة ففسقوا بالخروج عن ذلک» ۷۰ و هو تأویل آخر أخذوه عن الفراء کما سنوضح بعد قلیل. فإذا انتقلنا إلی الزمخشری وجدناه یرفض هذا التأویل الثانی علی أساس «أن حذف ما لا دلیل علیه غیر جائز، فکیف یحذف ما الدلیل قائم علی نقیضه، و ذلک أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا یدل علیه و هو کلام مستفیض» و علی هذا یبنی الزمخشری تأویله للآیة علی المجاز «و الأمر مجاز لأن حقیقة أمرهم بالفسق أن یقول لهم افسقوا و هذا لا یکون، فبقی أن یکون مجازا، و وجه المجاز أنه صبّ علیهم النعمة صبّا فجعلوها ذریعة إلی المعاصی و اتباع الشهوات، فکأنهم مأمورون بذلک لتسبب ایلاء النعمة فیه، و إنما خوّلهم إیاها لیشکروا و یعملوا فیها الخیر و یتمکنوا من الاحسان و البر» ۷۱. و مما یرتبط بهذه القضیة- العدل- أن یدرک أبو عبیدة أن مجاز «الأمر فی الآیة فَذَرْهُمْ یَخُوضُوا وَ یَلْعَبُوا مجازه: الوعید» ۷۲. *** تعرّض الفراء- معاصر أبی عبیدة- لکثیر من التأویلات التی تناولها المعتزلة فیما بعد، و هی تأویلات تتفق فی مجملها مع تأویلاتهم و إن أضیف لها بعض التفاصیل الکلامیة و الفلسفیة بعد ذلک، بل إن الفراء فی تأویلاته یردّ علی من یسمیهم «أهل القدر» و یقصد بهم خصوم المعتزلة، و کأنه- شأن کثیر من المعتزلة- یردّ لهم الاسم الذی أطلقوه علی المعتزلة. و علاقة الفراء بالمعتزلة و ببلاط المأمون الخلیفة المعتزلی واضحة یشیر إلیها الدارسون. و یظن الدکتور شوقی ضیف أن الفراء «اختلف ... إلی حلقات المعتزلة التی کانت مهوی قلوب الشباب و المثقفین و الأدباء فی البصرة، و أنه تلقی حینئذ مبادئ الاعتزال، و ظل مؤمنا بها حفیا، مما جعل مترجموه یقولون إنه کان متکلما یمیل إلی الاعتزال، و آثار اعتزاله واضحة فی کتابه معانی القرآن إذ نراه یتوقف مرارا للرد علی الجبریة» ۷۳ و یؤکّد الدکتور محمد زغلول سلام هذه الحقیقة بقوله «و کان لمیل الفراء إلی الکلام و الأخذ بآراء المعتزلة أثر فی معانی القرآن» ۷۴. و الآیات التی یتوقف أمامها الفراء لیؤولها من وجهة نظر اعتزالیة کثیرة، و تغطی کثیرا من جوانب الفکر الاعتزالی. و الکتاب یعدّ بهذا الشکل أول مؤلف اعتزالی یصلنا. و من الغریب أن شخصیة النحوی تکاد تختفی أمام هذه الآیات التی تمسّ الفکر الاعتزالی، أو یبدو أنها تتناقض مع مسلماته. و علی هذا فسأتناول هذه الآیات بشیء من التفصیل، لا تبعا لترتیبها، بل تبعا لقضایا الفکر الاعتزالی، الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۵۷

هـذه القضايا التی تـدور حول محورين أساسيين هما محور العـدل، و محور التوحيد. فيما يتصل بقضيـة التوحيد تواجهنا تلک الآيات التی يوهم ظاهرها بمشابهة اللّه للبشر، و هی تلک الآيات التی تثبت للّه وجها و يدا و ساقا و جنبا، إلی جانب تلک الآيات التی تنسب إلی اللّه العجب و الفرح و السرور و الأسف و الغضب و المکر و غيرها من الانفعالات البشـرية. هـذه الصـفات و الانفعالات مما يراها المعتزلـة علامات نقص لا تليق بجلال الکمال الإلهی و التنزيه المطلق، و بالتالی لا بـدّ من اخضاعها لسـلاح التأويل و هو سـلاح عقلی صارم. و کان الشـعر- اسـتجابة لصـيحة ابن عباس- هو الملاذ للبحث عن سـند لتأويلاتهم. و لکن الاستشهاد بالشعر لم يحل المشکلة، فالواقع أن الاسـلام جاء بتصور جديد للّه و للواقع. هذا التصور الجديد عبّر عن نفسه فی لغة تعکس مدارک أهلها و ثقافتهم، و لذلک کان من الضـروری- لکی تتسع اللغـة للتعبير عن هـذا التصور الجديـد- أن يحدث تغيير فی تراکيبها و أنسـقتها التعبيرية. و لقد أدرک الفراء جانبا من هذه المعضلة و اقترب هونا ما من لمسها و ذلک فی قضية نفی الجهل عن اللّه حين تعرّض لقول اللّه تعالی وَ ما کانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطانٍ يضلهم به حجة، إلّا أنّا سلطناه عليهم لنعلم من يؤمن بالآخرة. يقول الفراء «فإن قال القائل: إن اللّه يعلم أمرهم بتسليط ابليس و بغير تسليطه. قلت: مثل هذا کثير فی القرآن. قال اللّه وَ لَنَبْلُوَنَّکُمْ حَتَّی نَعْلَمَ الْمُجاهِدِينَ مِنْکُمْ وَ الصَّابِرِينَ و هو يعلم المجاهد و الصابر بغير ابتلاء، ففيه وجهان: أحدهما أن العرب تشترط للجاهل إذا کلمته بشـبه هذا شـرطا تسـنده إلی نفسها و هی عالمة، و مخرج الکلاـم کأنه لمن لا يعلم. من ذلک أن يقول القائل: النار تحرق الحطب فيقول الجاهل: بل الحطب يحرق النار، و يقول العالم: سـنأتی بحطب و نار لنعلم أيهما يأکل صاحبه فهـذا وجه بين. و الوجه الآخر أن تقول لَنَبْلُوَنَّکُمْ حَتَّی نَعْلَمَ معناه: حتی نعلم عندکم فکأن الفعل لهم فی الأصـل، و مثله ممـا يـدل عليه قوله وَ هُوَ الَّذِی يَبْـدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيـدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ عنـدکم يا کفره، و لم يقل: (عنـدکم)، يعنی: و ليس فی القرآن (عنـدکم)، و ذلـک معناه. و مثله قوله ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْکَرِيمُ عنـد نفسک إذا کنت تقوله فی دنياک. و مثله ما قال اللّه لعيسی أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ و هو يعلم ما يقول و ما يجيبه به، فرد عليه عيسی و هو يعلم أن اللّه لا يحتاج إلی اجابته. فکما صلـح أن يسـأل عمـا يعلم و يلتمس من عبـده و نبيه الجواب فکـذلک يشـرط من فعل ما يعلم، حتی کأنه عنـد الجاهل لا يعلم» ۷۵. و الفکرة المطروحة هنا، أعنی فکرة المخاطبة علی حسب اعتقاد المخاطب و علی الاتجاه العقلی فی التفسير، ص: ۱۵۸ قدر عقله، و علی قـدر مـا تتسع له لغته بمواضـعتها و أبنيتهـا، لو وسـعها المعتزلـة قليلاـ ليناقشوا علی أساسـها کل الآيات التی اعتبروها متشابهات لاقتربوا بذلک من التحليل السليم لهذه الآيات، و لأدرکوا جوهر المشکلة المعقدة التی واجهتهم و هی «أن الوحی قد اختار اللغة العربية کنظام إشـاری عام بين اللّه و الانسان» ۷۶ و هی لغـة بطبيعتها بشـرية و محـدودة، لا تتسع إلّا لمدارک البشـر و معارفهم. و لکن هذه الفکـرة- فکرة المخاطبـة علی قـدر عقل المخاطب و اعتقاده- ظلّت للأسف فکرة جزئية، يلجأ إليها المعتزلة فی تأويل بعض الآيات. و الفراء فی المثـال السابق يريـد أن ينفی الجهل عن اللّه، و من ثم يلجأ إلی هـذه الفکرة التی تکشف عن هـدفه لکنها تظل فکرة جزئيـة تـدور فی اطار نحوی هو تقـدير محـذوف هی کلمة (عندک) أو (عندکم). و لقد کانت هذه الفکرة نفسـها- حتی مع ضـيقها و جزئيتها- کفيلة بأن تحل مشکلة الآيات التی تنسب إلی اللّه افعال البشر من المکر و العجب و کافة الانفعالات الانسانية. لکن الفراء يطرحها وراء ظهره تماما حين يتعرّض لمثل هذه الآيات. ففی قوله تعالی وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ يقول: «نزل هذا فی شأن عيسـی إذ أرادوا قتله، فدخل بيتا فيه کوّة و قد أيده اللّه تبارک و تعالی بجبريل صلی اللّه عليه و سلم، فرفعه إلی السماء من الکوّة ۷۷ و دخل عليه رجل منهم ليقتله، فألقی اللّه علی ذلک الرجل شـبه عيسی بن مريم. فلما دخل البيت فلم يجد فيه عيسی خرج إليهم و هو يقول: ما فی البيت أحد، فقتلوه و هم يرون أنه عيسـی. فـذلک قوله وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ و المکر من اللّه اسـتدراج، لاـ علی مکر المخلوقين» ۷۸ و بـذلک يعتمد الفراء علی الموروث القصصی لينفی المکر بالمعنی الانسانی عن اللّه. فإذا انتقل إلی آية أخری هی قوله تعالی: بَلْ عَجِبْتَ وَ يَسْخَرُونَ راح يرجح بين القراءات. يقول: «قرأهـا النـاس بنصب التـاء و رفعهـا و الرفع إلی أحب لأنهـا قراءة علی و ابن مسـعود و عبـد اللّه بن عبـاس ... قال شقيق: قرأت عند شـريح بَلْ عَجِبْتَ وَ يَسْـخَرُونَ فقال: إن اللّه لا يعجب من شـیء، إنما يعجب من لا يعلم. قال: فذکرت ذلک لابراهيم النخعی فقال: إن شريحا شاعر يعجبه علمه، و عبد اللّه أعلم بذلک منه. قرأها (بل عجبت). قال أبو زکريا: و العجب و إن أسند إلی اللّه

فلیس معناه من اللّه کمعناه من العباد و کـذلک قوله اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لیس ذلک من اللّه کمعناه من العباد ففی هـذا بیان بکسر قول شریـح. و إن کـان جائزا، لأن المفسرین قالوا: بل عجبت یا محمـد و یسخرون هم. فهـذا وجه النصب» ۷۹. و الفراء، و إن انتهی إلی اختیار قراءة الرفع، لا یجـد مفرّا من القول بأن عجب اللّه لیس کعجب المخلوقین، دون أن یبین ذلک أو یوضـحه. و مع الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۵۹ ذلک یجد لقراءة النصب وجها علی قول المفسرین. و فی آیة أخری یختار الفراء القراءة التی تتفق مع التنزیه فی تصوره، و ذلـک فی قول تعـالی هَلْ یَسْتَطِیعُ رَبُّکَ یقول «بالتـاء و اليـاء. قرأها أهل المدینـة و عاصم بن أبی النجود و الأعمش بالیاء: (یسـتطیع ربک) و قـد یکون ذلک علی قولک: هل یسـتطیع فلان القیام معنا؟ و أنت تعلم أنه یسـتطیعه، فهـذا وجه. و ذکر عن علی و عائشـة رحمهمـا اللّه أنهمـا قرآ (هـل تسـتطیع ربک) بالتاء، و هـذا وجه حسن، أی هل تقـدر أن تسأل ربک (أن ینزل علینا مائـدة من السماء) ۸۰ و لم تکن الآیـة فی حاجة للترجیح بین القراءتین، فسیاق الآیة یحتمل قراءة الیاء علی أساس أن القول صادر من الحواریین الذین کثیرا ما أرهقوا الرسل بمطالبهم. و الآیة- بعد ذلک- فی سیاق قصصـی و لا تحتاج لتأویل من وجهة نظر المسلم العادی، فضلا عن المعتزلی. و فی قوله تعالی وَ لِلَّهِ مِیراثُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ تثیر کلمـة میراث بما تتضـمنه من معنی الحصول علی شـیء، شـیئا من الخشـیة، و هی خشیة واردة خصوصا من أولئک الذین لا یدرکون أسرار اللغة، و من ثم یصبح الشرح و التبسیط وسیلة لا غنی عنها، و یصبح المعنی «یمیت اللّه أهل السـموات و أهل الأرض و یبقی وحده، فذلک میراثه تبارک و تعالی أنه یبقی و یفنی کل شـیء» ۸۱. فإذا انتقلنا لمناقشـة وقفات الفراء أمام الآیات التی تثبت للّه جوارح، وجـدنا أن استشـهاد الفراء بالشـعر لا یحل له المشـکلة، فالواقع أن التصور التنزیهی الکامل للذات الالهیة- کما یبتغیه المعتزلة- یبدو غایة فی الصـعوبة بحکم حسیة اللغة من جانب، و التصورات البشریة للوجود من جانب آخر. فاللغـة ملیئـة بالعبارات التی تسـند للموجودات أحاسـیس البشـر و جوارح البشـر، فنحن نقول «عنق الزجاجة» و «رجل الکرسی» .. الخ هذه العبارات التی تستعیر من الجسم الانسانی لتعبّر عمّا هو غیر انسانی. «و الحق أن جسم الانسان یعدّ قطّاعا من القطاعـات البارزة التی تنتقل الکلمات منها و إلیها، أو قل إنه مرکز الانتشار و الجاذبیـة» ۸۲ المعضـلة إذن فی استخدام اللغة للتعبیر عن اللّه، أنک لا تسـتطیع أن تنجو من التشبیه مهما حاولت. و لقـد أدرک الـداعی أحمـد حمیـد الـدین الکرمانی هـذه المعضـلة، و هاجم المعتزلـة لأنهم «قالوا بأفواههم قول الموحـدین و اعتقـدوا بأفئـدتهم اعتقاد الملحدین، بنقضـهم قولهم أولا بأن اللّه لا یوصف بصـفات المخلوقین باطلاقهم علی اللّه سبحانه و تعالی ما یستحقه غیر اللّه تعالی من الصفات من القول بأنه حی عالم قادر فسائر الصفات» ۸۳. و بصـرف النظر عن هذه الحدة فی الهجوم و الاتهام، فالأساس الذی یعتمد علیه الکرمانی- و بصـرف النظر عن نتائجه عنده- هو معضلة اللغة التی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۶۰ أشـرنا إلیها «و إذا کانت الأسـماء و الصـفات و الألفاظ مشاکلة لما تدل علیه، و کانت الأسـماء و الألفاظ مؤلفة من الحروف البسیطة التی تبنی سائر اللغات منها، و الحروف محدثة، کان ما تدل علیه و توجبه فی مثل حالها محـدثا، و إذا کـان ما تـدل علیه الحروف المرکبـة فی اللغات کلها محـدثا، مثلها علی ما بیناه و هو تعالی کبریاؤه لیس بمحـدث، فقد اسـتبان امتنـاع الحروف المرکبـة الحادثـة عنهـا اللغـات عن أن یکون لهـا سـلوک فی الدلالـة علی ما یلیق بکبریائه، بکونه تعالی مباینا للمحـدثات و غیر مناسب لها و لا من جوهرها، و إذا کان مباینا للمحـدثات فقد حصل الیأس بالکلیة من أن تکون للالفاظ و العبارات دلالة علی شـیء یستحقه تعالی اللّه سبحانه، و أسفر عن صدق الموحدین بأنه لا یعرب عنه بلفظ قول و لا بعقد ضمیر، و کیف یکون للحروف دلالـة علی هویـة ظهرت عنهـا المبـدعات و المنبعثـات و المکونـات التی منهـا هی، و هو تعالی من ورائها فی ذروة العزة فلا تهتدی العقول إلی تناوله بصفة، أم کیف یکون للعقل طریق إلی تصور فیه و هی لا تعقل إلّا بما شملته سمة الجوهریة و العرضیة! کلا إنه من العلاء فی سـمائه و من الکمال فی روائه فسبحانه من إله لا تعرب عنه الألفاظ و العبارات بشـیء إلّا و کان ذلک الشـیء تحت اختراعه» ۸۴ و إذا کـان الکرمانی ینتهی بنا إلی الیأس المطلق من امکانیـة التعبیر عمّا جاوز الواقع الحسـی بلغـة الواقع و الحس، و یعتبر أن اثبات أی صـفة من صـفات اللغـة المعروفـة للّه المتعالی کذب محض ۸۵ فإنه یحاول حل المعضـلة عن طریق اسـتخدام النفی بدل الاثبات فی وصـفه عز و جل ۸۶ و مع هـذا کله فقـد نزل القرآن للناس کافـة، و کان لا بدّ من التعبیر عن هذا الموجود اللامتناهی بلغة

الحس المتناهیـة، و من أجل ذلک اسـتخدم القرآن اللغـة التصویریـة لیخاطب الناس علی قـدر عقولهم. من الطبیعی بعـد ذلک کله ألّا تفلح دائما محاولة رد القرآن للشـعر العربی، خصوصا فیما یتصل بآیات الصـفات. و من الطبیعی کذلک أن یقع الاختلاف بین الفرق، و لنر الآن ما ذا فعل الفراء. یقول الفراء فی قوله تعالی کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ «إلّا هو». و قال الشاعر: اسـتغفر اللّه ذنبا لست محصیه رب العبـاد إلیه الوجه و العمـل أی إلیه أوجه عملی» ۸۷ و الاستشـهاد بالشـعر هنا لا یحل المشـکلة، فالشاعر حین یتحدث عن وجهه و عمله، لا یعنی أن کلمة الوجه هنا تعنی الذات الانسانیة کلها کما هو مقصود الفراء بتأویل الآیة «إلّا هو» و إذا کان قد حاول الاستشـهاد بالشـعر فی هذه الآیة، فإنه فی آیة أخری هی قوله تعالی یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ یمر بها الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۶۱ مرورا سریعا لیقول «بالوفـاء و العهـد» ۸۸. و قـد سـبق أن توقفنـا عنـد هـذه الآیـة مع مقاتـل و رأینا کیف نجـح الزمخشـری عن طریق ادراک البعد التصویری للآیـة ان یتخلّص من الحرج. و تسـتحق کلمـة «السـاق» فی قوله تعـالی یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وقفـة أطول من الفراء و ذلک لتوجیه الحرکة علی الیاء فی «یکشف» ثم الاستشـهاد علی الاستعمال المجازی للفظ «ساق» ثانیا. یقول: «القراء مجتمعون علی رفع الیاء ... عن ابن عباس أنه قرأ یوم تکشف عن ساق یریـد القیامـة و الساعة لشدتها. و أنشدنی بعض العرب لجد أبی طرفة: کشـفت لهم عن ساقها و بدا الشـر لا براح» ۸۹ و إذا کان التعبیر بالیـد فی قوله تعالی یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ لم یحتج إلی کبیر جهد لتفسـیر الید علی أنها «بالوفاء و العهد» فإن التعبیر «بیدی استکبرت» قد یلغی فکرة التجاوز، أو علی الأقل یعوقها، علی أساس أن تثنیة الید یؤکّد إرادة معناها الحقیقی لاـ المجازی، و لهـذا فهو یحتاج إلی وقفـة أطول. و هـدف الفراء من هـذه الوقفـة أن یساوی فی الدلالـة بین المفرد و المثنی فیقول: «اجتمعت القرّاء علی التثنیـة و لو قرأ قارئ (بیـدی) یریـد یـدا واحـدة کان صوابا کقول الشاعر: أیها المبتغی فناء قریش بید اللّه عمرها و الفناء و الواحـد من هـذا یکفی عن الاثنین، و کـذلک العینان و الرجلان و الیـدان تکتفی احـداهما من الأخری، لأن معناهما واحد» ۹۰ و یکـاد الفراء- لو لاـ الخشـیة- یقترح قراءة للإـفراد یفضـلها علی قراءة المثنی لأنهـا أسـهل فی التأویل من صـیغة المثنی. و یواصل الفراء عملیـة التأویل للآیات التی توهم الحلول فی المکان أو التحیز فی الجهـة. فإذا أخبر اللّه عن نفسه بقوله: وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ فمعنی ذلک أن «کل شـیء قهر شـیئا فهو مسـتعل علیه» ۹۱ و إذا وصف نفسه بـأنه هو «الظـاهر و الباطن» فهـذا لیس ظهورا مادیا متحیزا بل «الظاهر» علی کل شـیء علما، و کذلک «الباطن» علی کل شـیء علما» ۹۲ و کـذلک لا یجوز علی اللّه الاتیان و التحرک و المجیء، فـإن قـال هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِیَهُمُ الْمَلائِکَةُ أَوْ یَأْتِیَ رَبُّکَ أَوْ یَأْتِیَ بَعْضُ آیاتِ رَبِّکَ فالتفسـیر أن «اتیان الملائکـة لقبض ارواحهم (أو یأتی ربک): القیامـة (أو یأتی بعض آیات ربک): طلوع الشـمس من مغربها» ۹۳. و مما قـد یوهم الجهة قوله تعالی فَفِرُّوا إِلَی اللَّهِ و یکون تفسـیرها «فروا إلیه إلی طاعته من معصـیته» ۹۴ و قد یکون من الضـروری الاشارة إلی أن کل هذه التأویلات لا تسـلم للمعتزلة من النقد، و إن وافقهم علی بعضـها خصومهم، فتسویة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۶۲ الفراء بین المفرد و المثنی فی الید فی قوله تعالی ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ یرد علیه ابن القیم الجوزیة علی أساس أنه تأویل «ما لم یحتمل اللفظ ببنیته الخاصة من تثنیـة أو جمع، و إن احتمله مفردا» ۹۵ «و لا ریب أن العرب تقول: لفلان عندی ید. و قال عروة بن مسـعود للصدیق رضـی اللّه عنه لو لا یـد لک عنـدی لم أجزک بها لأجبتک. و لکن وقوع الیـد فی هـذا الترکیب الـذی أضاف سـبحانه فیه الفعل إلی نفسه ثم تعدّی الفعل إلی الید بالباء التی هی نظیر کتبت بالقلم و جعل ذلک خاصة خصّ بها صفیه آدم دون البشر کما خصّ المسیح بأنه نفخ فیه من روحه و خصّ موسـی بأنه کلمه بلا واسطة» ۹۶ و بـذلک ینظر ابن القیم نظرة أعمق إلی الترکیب تحیل تأویل الیـد علی أنها النعمـة. و یری أیضـا أن فی تأویـل هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِیَهُمُ الْمَلائِکَةُ أَوْ یَأْتِیَ رَبُّکَ أَوْ یَأْتِیَ بَعْضُ آیاتِ رَبِّکَ بأن اتیان الرب اتیان بعض آیاته التی هی أمره، و هـذا یأبـاه السیاق کل الإباء فإنه یمتنع حمله علی ذلک مع التقسـیم و التنویع و التردیـد ۹۷ و یسـتطیع الزمخشری أن یتخلّص من کل هذه الردود بقدرته العمیقة علی التحلیل البلاغی للنص القرآنی، فالیدان مثلا یصـبحان عنده «أن ذا الیدین یباشـر أکثر أعمـاله بیـدیه، فغلب العمـل بالیـدین علی سـائر الأعمال التی تباشـر بغیرهما حتی قیل فی عمل القلب: هو مما عملت یـداک» ۹۸ فإذا انتقلنا بعـد ذلک إلی الآیات التی ترتبط بالعـدل، و هو المبدأ الثانی من مبادئ المعتزلة، و الذی یتضـمن نفی الظلم عن اللّه، و نفی أن

یکون فعل العبد مخلوقا فیه علی غیر ارادته و میله، نجد أن مسلک الفراء- أیضا- هو التأویل، و نجده قد مهّد السبیل فی کثیر من الآیات لکثیر من المعتزلة بعده لیسیروا علی نفس الطریق الذی مهّده، کما نجده فی أمثلة کثیرة یختلف عن معاصره- أبی عبیدة- فی تأویل الآیات و شرحها. نجد هذا الخلاف واضحا فی قوله تعالی أَمَرْنا مُتْرَفِیها فأبو عبیدة قرأها «أمرنا» علی وزن أفعل و فسّرها بأنها بمعنی أکثرنا، و ذلک لیتفادی القول بارادة اللّه للقبیح، و هو خارجی یتفق مع المعتزلة فی مبدأ العدل و حریة الانسان. و لکن الفراء یتجه اتجاها آخر فهو یقبل القراءة المشهورة «أمرنا» یقول: «قرأ الأعمش و عاصم و رجال من أهل المدینة (أمرنا) خفیفة. حدثنا محمد قال حدثنا الفراء قال حدثنی سفیان ابن عیینة عن حمید الأعرج عن مجاهد (أمرنا) خفیفة و فسر بعضهم (أمرنا مترفیها) بالطاعة (ففسقوا) أی أن المترف إذا أمر بالطاعة خالف إلی الفسوق» ۹۹ و هو التأویل الذی قبله القاضی عبد الجبار و رفضه الزمخشری کما أسلفنا. و اعتراض الزمخشری قائم علی أساس أن فی الآیة علی هذا التأویل محذوفا لا یدل علیه السیاق. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۶۳ أمّا قوله تعالی: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ فهو یثیر إشکال العموم و الخصوص، فأهل السنة یرون أنها مخصصة بدلیل قوله تعالی وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ، و یری المعتزلة أن الآیة عامة لیس فیها تخصیص و أن اللّه «خلقهم لیفعلوا ففعل بعضهم و ترک بعض، و لیس فیه لأهل القدر حجة» کما قال الفراء ۱۰۰ و یتفق القاضی عبد الجبار ۱۰۱ و الزمخشری ۱۰۲ مع الفراء فی هذا التفسیر مع قلیل من الاضافات الکلامیة الضروریة. و علی ذلک فالآیة تعدّ من المحکم عند المعتزلة لأنهم یأخذونها بظاهرها دون حاجة لتأویل. أمّا الآیة التی یستشهد بها أهل السنة فالمعتزلة یتأولونها علی أن فیها مجازا و حذفا، و أن اللام فی «لجهنم» لیست لام تعلیل و لکنها لام العاقبة. و هکذا یتحوّل المجاز إلی سلاح تأویلی لرفض التناقض بین المحکم و المتشابه، و هو فی النهایة یخضع للأساس العقلی الذی یستند إلیه المعتزلة فی عملیة التأویل کلها. و بنفس الطریقة ینفی الفراء عن اللّه أن یرید الکفر، و لذلک یقول فی قوله تعالی وَ إِنْ تَشْکُرُوا یَرْضَهُ لَکُمْ «یرضی لکم الشکر. و هذا مثل قوله: فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِیماناً أی فزادهم قول الناس، فإن قال قائل: کیف قال وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ و قد کفروا؟ قلت: إنه لا یرضی أن یکفروا فمعنی الکفر: أن یکفروا. و لیس معناه الکفر بعینه. و مثله مما بینه لک أنک تقول: لست أحب الاساءة، و انی لأحب أن یسیء فلان فیعذب فهذا مما یبین لک معناه» ۱۰۳. و المأزق الذی یحاول الفراء الخروج منه مأزق دقیق جدا، فإذا کان اللّه لا یرضی لعباده الکفر، و منهم من کفر فعلا. فمعنی ذلک أنه قد وقع فی ملک اللّه ما لا یرضاه. و یخرج الفراء من المأزق بالتفرقة بین المصدر الصریح «الکفر» و المصدر المؤول «أن یکفر» و علی ذلک فاللّه لا یرضی من الکفار أن یکفروا، أی لا یرضی منهم فعل الکفر. و یوضح المثل الذی ضربه الفراء هذه التفرقة، و الفراء یحاول أن یثبت أن الکفر من فعل العباد و واقع منهم، لا من فعل اللّه. و التعبیر القرآنی نفسه وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ ینقلنا إلی جو آخر بعید عن ذلک التأویل الجامد. فالتعبیر بالفعل «یرضی» و اضافة العباد إلی الهاء الراجعة إلی اسم الجلالة یخلق جوا من الألفة و القرب بین اللّه و هؤلاء العباد (عباده)، و یکون عدم الرضا فی هذه الحالة أقرب إلی اللوم الهادئ. قد یمکن للمعتزلی- فی هذه الحالة- أن یعتبر اللوم دلیلا علی مسئولیة الانسان عن الفعل، و نفی مسئولیة اللّه، لکن ذلک یظلّ استنتاجا عقلیا بعیدا عن روح الآیة و ما توحیه فی نفس القارئ من قلق من عدم رضا سیده و مولاه. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۶۴

۴- المحکم و المتشابه کأساس للتأویل

أ- الامام القاسم الرس

أ- الامام القاسم الرس إذا کان کل من أبی عبیدة و الفراء و قبلهما الحسن البصری و المفسرون لم یربطوا تأویلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم علی العقل و أدلته حاولوا أن یضعوا أصولا عامة للتأویل تسمح لهم بتأویل آیات القرآن تأویلا یتفق مع أصولهم العقلیة فی العدل و التوحید، و فی نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال و التأویل علی عکس هذه

الأصول أو ضدها. و لقد وجدوا فی «المحکم و المتشابه»- هذه المشکلة القدیمة- منفذا لارساء ضوابط للتأویل. و إذا کان القرآن نفسه قد سکت عن تحدید المحکم و المتشابه و إن أشار إلی ضرورة رد المتشابه إلی المحکم، فإن المعتزلة اعتبروا کل ما یدعم وجهة نظرهم محکما یدل بظاهره، و کل ما یخالف هذا الوجهة اعتبروه متشابها یجوز، بل یحق لهم تأویله. و بذلک نقلوا الخلافات العقلیة الاستدلالیة إلی القرآن علی أساس وجود المحکم و المتشابه فیه. و کان من الطبیعی أن یلجأ خصوم المعتزلة لنفس السلاح فیعتبروا ما یدعم وجهة نظرهم محکما، و ما یدعم وجهة نظر المعتزلة متشابها. و تجدر الاشارة فی هذا المجال إلی أن خصوم المعتزلة کانوا دائما یستفیدون من نهج المعتزلة فی النظر و التأویل و إن خالفوهم فی النتائج دائما. و لیس ذلک بغریب فأبو الحسن الأشعری (ت ۳۳۰ ه) خصم المعتزلة اللدود قد تربّی علی فکر المعتزلة، بل و فی حجر شیخهم أبی علی الجبائی. و أول محاولة تکشف عن هذا الربط بین الأصول العقلیة للمعتزلة و بین قضیة المحکم و المتشابه هی رسالة القاسم الرس (ت ۲۴۶ ه) «کتاب أصول العدل و التوحید». و هو فی هذه الرسالة یقسم العبادة التی هی الغایة من خلق المکلفین وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ إلی ثلاثة أقسام «أولها معرفة اللّه. و الثانی: معرفة ما یرضیه و ما یسخطه. و الوجه الثالث: اتباع ما یرضیه و اجتناب ما یسخطه» ۱۰۴ و لکل عبادة من هذه العبادات حجج هی علی الترتیب «العقل و الکتاب و الرسول». فالعقل هو الحجة التی تؤدی بنا إلی معرفة اللّه بعدله و توحیده و کل صفاته و ما یجوز علیها منها و ما لا یجوز. و الکتاب هو الحجة التی نعلم عن طریقها أوامر اللّه و نواهیه، و معرفة ما یرضیه و ما یسخطه. و السنّة أو الرسول هی الحجة الثالثة التی تؤدی بنا إلی معرفة کیفیة اتباع أوامر اللّه و اجتناب نواهیه، أو الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۶۵ بألفاظ أخری هی الموضحة و المبینة لحجة الکتاب. و یجعل القاسم الرسی «العقل أصل الحجتین الأخیرتین، لأنهما عرفا به، و لم یعرف بهما» ۱۰۵. و تنقسم هذه الحجج الثلاث إلی أصول و فروع، فالعقل- کما سبق أن أشرنا- ینقسم إلی ضروری و اکتسابی. و الضروری هو أصل للاکتسابی «و إنما وقع الاختلاف فی ذلک لاختلاف النظر و التمییز فیما یوجب النظر و الاستدلال بالدلیل الحاضر المعلوم علی المدلول علیه الغائب المجهول. فعلی قدر نظر الناظر و استدلاله یکون درکه لحقیقة المنظور فیه و المستدل علیه» ۱۰۶. و الحجة الثانیة من حجج العبادة و هی حجة الکتاب تنقسم أیضا إلی أصول و فروع «و أصل الکتاب هو المحکم الذی لا اختلاف فیه، الذی لا یخرج تأویله مخالفا لتنزیله، و فرعه المتشابه من ذلک فمردود إلی أصله الذی لا اختلاف فیه بین أهل التأویل» ۱۰۷ و هکذا ترتبط قضیة التأویل و المحکم و المتشابه بالنسق العام للفکر الاعتزالی، و لا تصبح مهمة المفسّر- و الحالة هذه- مجرد الشرح و التوضیح، بل لا بدّ من أن تتوافر فیه مجموعة من الشروط، أهمها و أخطرها فی نفس الوقت تلک القدرة العقلیة علی معرفة ما یجوز علی اللّه و ما لا یجوز علیه. و لا یصبح العلم بالعربیة و تراکیبها کافیا، بل یأتی فی الدرجة الثانیة من المعرفة العقلیة «اعلم أنه لا یکفی فی المفسّر أن یکون عالما باللغة العربیة، ما لم یعلم معها النحو و الروایة، و الفقه الذی هو العلم بأحکام المشرّع و أسبابها، و لن یکون المرء فقیها عالما بأحکام الشرع و أسبابها إلّا و هو عالم بأصول الفقه، التی هی أدلّة الفقه و الکتاب و السنّة و الإجماع و القیاس و الأخبار و ما یتصل بذلک. و لن یکون عالما بهذه الأحوال إلّا و هو عالم بتوحید اللّه تعالی و عدله، و ما یجب له من الصفات و ما یصح و ما یستحیل و ما یحسن منه فعله و ما لا یحسن منه فعله بل یقبح، فمن اجتمع فیه هذه الأوصاف و کان عالما بتوحید اللّه و عدله و بأدلّة الفقه و أحکام الشرع، و کان بحیث یمکنه حمل المتشابه علی المحکم و الفصل بینهما، جاز له أن یشتغل بتفسیر کتاب اللّه تعالی، و من عدم شیئا من هذه العلوم فلن یحل له التعرّض لکتاب اللّه جل و عز، اعتمادا علی اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الروایة فقط. یبین ما ذکرناه و یوضحه، أن المفسّر لا بدّ من أن یکون بحیث یمکنه حمل قوله تعالی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ علی قوله قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ و قوله وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إلی قوله وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ و هکذا الحال فی غیرها من الآیات المتشابهة و المحکمة. فهذا هو الذی یجب أن یکون علیه المفسّر من الأوصاف ۱۰۸ و فی رسالة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۶۶ أخری للقاسم الرس بعنوان «کتاب العدل و التوحید و نفی التشبیه عن اللّه الواحد الحمید» یتعرّض لمناقشة الآیات القرآنیة التی یستدل بها کل من المشبهة و المجبرة، و یؤولها تأویلا یتفق مع أصول الفکر الاعتزالی و هی کلها

تأويلات تخضع لذلك القانون العام، قانون رد المتشابه إلى المحكم، و هو يعرض للآيات المتشابهة التى يستند إليها المشبّهة، ثم يؤول هذه الآيات كلها آية آية حسب معتقد المعتزلة فى التنزيه و نفى مشابهة اللّه للبشر. يقول «و تأوّلت أيضا المشبّهة قول اللّه، تبارك و تعالى: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ و قوله: وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، و قوله: وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، و قوله: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً، و قوله: سَمِيعٌ بَصِيرٌ، و قوله: وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ و قوله: كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، ففسروا ذلك على ما توهموا من أنفسهم و بأن اللّه، عز و جل، عندهم فى ذلك على معانى المخلوقين و صفاتهم فى هيئاتهم و أفعالهم، فكفروا باللّه العظيم، و عبدوا غير اللّه الكريم» ۱۰۹. و يهمنا أن نتوقف عند تأويل القاسم الرسى لبعض هذه الآيات لنرى نمو الطريقة الجدلية فى التأويل عمّا وجدناه عند الحسن البصرى و الفراء، و هو نمو يكشف عن الارتباط الكامل بين قضايا التأويل و المحكم و المتشابه و الفكر الاعتزالى عامة. و معظم هذه الآيات سبق أن تعرّضنا لها عند أبى عبيدة و الفراء، و حتى لا نقع فى تكرار ما سبق أن ناقشناه- و القاسم لا يكاد يضيف فى تأويلاته لها جديدا- سنتوقف أمام صفة الكلام فى قوله تعالى وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً. و الآية تجعل القاسم يثير قضية خلق القرآن، و هى قضية خلافية حادة بين المعتزلة و أهل السنة بكل اتجاهاتهم و مذاهبهم، و كان لها صدى سياسى سيّئ الأثر، انتهى بالقضاء إلى ازدهار الفكر الاعتزالى. و قوله: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً، فذهبت المشبّهة إلى أن اللّه، تعالى عمّا قالوا علوّا كبيرا، يكلم بلسان و شفتين، و خرج الكلام منه كما خرج من المخلوقين، فكفروا باللّه العظيم حين ذهبوا إلى هذه الصفة. و معنى كلامه، جلّ ثناؤه، لموسى صلوات اللّه عليه، عند أهل الايمان و العلم، أنه أنشأ كلاما خلقه كما شاء فسمعه موسى، صلى اللّه عليه و فهمه» ۱۱۰. و القاسم هنا يريد أن ينفى عن اللّه صفة الكلام بمعناه الحسى الحرفى، و يخرج من ذلك لمناقشة مشكلة خلق القرآن، و يستدل على حدوث القرآن- الكلام الالهى- بآيات أخرى من القرآن. و لا يخرج هذا الاستدلال بعمومه عن الآيات التى استدلّ بها القاضى عبد الجبار على حدوث القرآن و خلقه» ۱۱۱. و الخلاف بين المعتزلة و خصومهم جميعا فى هذه القضية ناشئ عن تحديد الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۶۷ صفة الكلام، هل هى من صفات الذات، أم من صفات الأفعال، و ينفى المعتزلة عن اللّه أى صفة ذاتية سوى العلم و القدرة و الحياة و القدم و ما عدا ذلك فهى صفات أفعال و منها الكلام. و على ذلك فكلام اللّه محدث و للمعتزلة على ذلك أدلّة كثيرة نخرج عن حدود البحث لو استعرضناها أو ناقشناها ۱۱۲ و الذى يهمنا فى موضوع المجاز و التأويل أن القاسم الرسى يحاول نفى صفة الكلام الحقيقية عن اللّه. و يبدو أن ابن قتيبة كان يردّ على هذا الرأى حين اشترط لوقوع المجاز فى الأفعال ألّا يؤكد بالمصادر أو بأى نوع من التأكيد اللفظى. و ابن قتيبة فى هذه المحاولة يمثل الجانب الآخر للمعتزلة «إن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر و لا تؤكد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، و لا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، و قالت الشجرة فمالت، و لا تقول: قالت الشجرة فمالت قولا شديدا. و اللّه تعالى يقول: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً فوكّد بالمصدر معنى الكلام، و نفى عنه المجاز» ۱۱۳. و يتخذ ابن قتيبة هذه القاعدة سندا ليخالف المعتزلة فيما ذهبوا إليه من نفى كلام جهنم و تسبيح الجبال، و تكوين اللّه للاشياء كلها بكلمة «كن» على أساس أن هذه كلها تعبيرات مجازية. يخالفهم ابن قتيبة فى ذلك كله و يذهب إلى أن كل هذه التعبيرات حقائق لأنها مما لا يخرج عن قدرة اللّه أولا، و لأن كثيرا منها قد وكّد بالمصدر أو غيره من أنواع التوكيد» ۱۱۴. غير أن القاضى عبد الجبار يستدل بهذه الآية نفسها- كما فعل القاسم الرسى- على حدوث القرآن، اعتمادا على أن المصادر حادثة «و قوله تعالى «تكليما» يقتضى أن ما كلم به غيره حادث، لأن المصادر لا تكون إلّا حادثة» ۱۱۵. و يستغل. القاسم ما سبق أن قرره من أن المحكم هو الأصل للكتاب و المتشابه فرع ينبغى أن يرد إلى المحكم بالتأويل، فى الرد على المجبرة و فى تأكيد كل المبادئ و الأفكار التى يتفق فيها- كشيعى- مع المعتزلة، و هى أفكار تكاد تتطابق مع الفكر الاعتزالى تطابقا واضحا باستثناء رأيهم فى الامامة» ۱۱۶. و ننتهى من ذلك كله إلى أن التفرقة بين المحكم و المتشابه، و تأويل المتشابه برده إلى المحكم قد نضجت على أيدى المعتزلة، و صارت قانونا يحكم تأويلاتهم بناء على أصولهم العقلية التى يقال أن أبا الهذيل العلاف (ت ۲۳۵ ه) كان أول من وضعها لهم فى صورتها الكاملة «و صنف لهم كتابا و بين مذهبهم و جمع علومهم و سمى ذلك الكتاب الأصول الخمسة» ۱۱۷.

الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۶۸

ب- ابن قتيبة

ب- ابن قتيبة و إذا كان خصوم المعتزلة قد نهجوا نهج المعتزلة فى تقسيم القرآن إلى محكم و متشابه، فإنهم قد اختلفوا معهم فى تحديد الآيات المحكمة، كما اختلفوا معهم فى تحديد الآيات المتشابهة. و راح كل فريق منهم يعطى نفسه الحق فى التأويل، و يعتبر نفسه المقصود بالراسخين فى العلم فى الآية الكريمة، و انتهى القرآن بين المتنازعين إلى أن صار مجالا للجدل و اللجاج و الخصومة حتى صدق على القرآن «ما قاله فى الانجيل العالم اللاهوتى التابع للكنيسة الحديثة: بيتر فيرفير نفلس «كل امرئ يطلب عقائده فى هذا الكتاب المقدس، و كل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه» ۱۱۸. و لم يسترح كثير من الفقهاء و أهل الظاهر إلى هذا المسلك من كلا الفريقين، فذهبوا إلى أن كل ما جاء به القرآن حق، و أنه «يدل على الاختلاف فالقول بالقدر صحيح و له أصل فى الكتاب و القول بالاجبار صحيح و له أصل فى الكتاب- و من قال بهذا فهو مصيب- و من قال بهذا فهو مصيب لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين و احتملت معنيين متضادين. و سئل يوما (يعنى عبيد اللّه بن الحسن قاضى البصرة) عن أهل القدر و أهل الاجبار فقال كل مصيب هؤلاء قوم عظّموا اللّه و هؤلاء قوم نزّهوا اللّه. قال و كذلك القول فى الأسماء فكل من سمّى الزانى مؤمنا فقد أصاب و من سمّاه كافرا فقد أصاب، و من قال هو فاسق و ليس بمؤمن و لا كافر فقد أصاب، و من قال هو منافق ليس بمؤمن و لا كافر فقد أصاب، و من قال هو كافر و ليس بمشرك فقد أصاب و من قال هو كافر مشرك فقد أصاب لأن القرآن قد دل على كل هذه المعانى. قال و كذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة و خلافه و القول بالسعاية و خلافه و قتل المؤمن بالكافر و لا يقتل مؤمن بكافر و بأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال و لو قال أنّ القاتل فى النار كان مصيبا و لو قال هو فى الجنة كانت مصيبا و لو وقف فيه و أرجأ أمره كان مصيبا إذ كان إنما يريد بقوله أن اللّه تعالى تعبده بذلك و ليس عليه علم الغيب. و كان يقول فى قتال على لطلحة و الزبير و قتالهما له إن ذلك كله طاعة للّه تعالى» ۱۱۹. و كان من الطبيعى أن يكون هذا الرأى عرضة لهجوم الطرفين- المعتزلة و أهل السنة- و غرضا لسخريتهما. فالقاسم الرسى يقول: «و قد أنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم، و زعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۶۹ و أن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوه تنزيلها و تأويلها، و لذلك ما وقعوا فى التشبيه و جادلوا عليه لما سمعوا عن متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التى جاءت بنفى التشبيه» ۱۲۰. و يمثل ابن قتيبة الطرف المقابل للمعتزلة فى الهجوم على صاحب هذا الرأى، و يعتبره أشد تناقضا من المعتزلة و من أهل التأويل جميعا. يقول «فتهجم من قبيح مذاهبه و شدة تناقض قوله على ما هو أولى بأن يكون تناقضا مما أنكروه» ۱۲۱. و إذا كان الجاحظ- كما سبق أن أشرنا- قد استغلّ المجاز- بأنواعه المختلفة- لتأويل بعض الآيات القرآنية للرد على الطاعنين فى القرآن و الذين يتهمونه بالتناقض، و يحاولون التشكيك فى عربيته و بلاغته، فإنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى «المحكم و المتشابه»، ربما لأن الآيات التى تعرّض لها بالتفسير و التأويل كانت من ذلك النوع الذى استدعاه سياق الموضوع الذى كان يكتب فيه. و من جهة أخرى فقد كان الجاحظ يتعرّض أحيانا- و بشكل عارض- للرد على بعض التأويلات، خصوصا على الشيعة فى قولهم بإمامة على بالنص ۱۲۲، و هو فى هذه الردود و التأويلات كلها لا يخضعها لذلك القانون العام عند المعتزلة، قانون المحكم و المتشابه. و من الصعب على أى حال القول بأن الجاحظ لم يكن يعرف هذا القانون، و قد كان معروفا قبله، كما أن له كتابا- لم يصل إلينا- فى الرد على المشبهة سبقت الإشارة إليه. و لكن معاصرا للجاحظ هو ابن قتيبة (ت ۲۷۶ ه) ربط ربطا محكما بين مجالات التأويل و المجاز و المحكم و المتشابه. و واضح من كتابه، كما فى «تأويل مختلف الحديث»، عنايته بالرد على كثير من آراء الجاحظ و تسفيهها ۱۲۳ الأمر الذى يجعلنا نفترض أن الجاحظ كانت له فى المحكم و المتشابه آراء لم تصل الينا. و تسمية كتابه عن القرآن باسم «تأويل مشكل القرآن» له دلالته الواضحة فيما نحن بصدده. و لكن مفهوم «المتشابه» عند ابن قتيبة يتسع ليشمل كل الآيات التى كانت محلا للطعن فى القرآن أو

التشکیک فی عربیته و بلاغته. جدیر بالذکر أنه- علی عکس المعتزلة- لا یضع المحکم مقابلا للمتشابه، و لا یردّ المتشابه إلی طریقة العرب فی التعبیر، و بذلک یعدّ المجاز وحده هو مدخله للتأویل. و نتیجة لذلک فقد کان من الطبیعی أن یتسع مفهوم المجاز عنده کما سبقت الاشارة. و مما یؤکد الغایة الدفاعیة لابن قتیبة فی الکتاب الرد علی منکری السحر و الجن خصوصا رأی النظّام الذی یورده الجاحظ فی «الحیوان» ۱۲۴ و یتسع سلاح التأویل المجازی لیتجاوز القرآن إلی الکتب المقدسة الأخری ردا علی النصاری فی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۷۰ قولهم أن المسیح ابن اللّه «أما «المجاز» فمن جهته غلط کثیر من الناس فی التأویل، و تشعبت بهم الطرق، و اختلفت النحل. فالنصاری تذهب فی قول المسیح علیه السلام فی «الانجیل»: «أدعو أبی و أذهب إلی أبی» و أشباه هذا، إلی أبوة الولادة. و لو کان المسیح قال هذا فی نفسه خاصة دون غیره، ما جاز لهم أن یتأوّلوه هذا التأویل فی اللّه- تبارک و تعالی عمّا یقولون علوّا کبیرا- مع سعة المجاز، فکیف و هو یقوله فی کثیر من المواضع لغیره؟ کقوله حین فتح فاه بالوحی: «و إذا تصدقت فلا تعلم شمالک بما فعلت یمینک، فان أباک الذی یری الخفیات یجزیک به علانیة، و إذا صلیتم فقولوا: یا أبانا الذی فی السماء لیتقدّس اسمک، و إذا صمت فاغسل وجهک و ادهن رأسک لئلا یعلم بذلک غیر أبیک» ۱۲۵ و بذلک لا یختص المسیح وحده بأن یکون ابنا للّه، إن صحّ أخذ هذه العبارات علی ظاهرها. و لذلک فلا بدّ من اعتبارها عبارات مجازیة. و یستشهد ابن قتیبة علی ذلک بأبیات من الشعر العربی سمیت فیه الأرض أما، و یستشهد کذلک بآیات من القرآن مثل «فأمه هاویة» للدلالة علی أن التعبیر بالأم لا یقصد به أصل المعنی، و لکن «لمّا کانت کافلة الولد و غاذیته و مأواه و مربیته و کانت النار للکافر کذلک جعلها أمه» ۱۲۶. و مما یؤکد أهمیة «المجاز» عند ابن قتیبة کأداة للتأویل و إزالة التناقض الذی اتهم به القرآن، أنه یکاد یرفع المجاز إلی مستوی الضرورة اللغویة التی لا محیص عنها للمتکلم. و قد کان من الممکن لهذا الرأی أن یمیز ابن قتیبة عن معاصریه جمیعا، و لو لا أنه یعود- بعد ذلک- لیربط المجاز بالمواطأة بین المتکلمین، و هو بذلک یعید المجاز لمستوی العرف اللغوی، لا مستوی الضرورة التعبیریة. و من ناحیة أخری فإنه فی ردوده علی المعتزلة یبدو محافظا فی رغبته فی ابعاد المجاز عن الآیات التی استشهد بها المعتزلة، و رغبته فی أخذها علی مستواها الحقیقی الحرفی کما رأینا فی اشتراطه للمجاز ألّا یؤکّد بأی صیغة من صیغ التأکید، و کما رأینا فی ایمانه بکلام حقیقی لجهنم و للسماء و للأرض، و بأن کلام اللّه کلام حقیقی .. الخ کل ذلک. و لذلک یبدو ابن قتیبة فی ردوده علی الطاعنین فی القرآن متحمسا حماسا شدیدا للتأویل المجازی، بینما یبدو فی رده علی المعتزلة متحمسا لأخذ الآیات علی ظاهرها دون تأویل. «و أمّا الطاعنون علی القرآن» «بالمجاز» فانهم زعموا أنه کذب لأن الجدار لا یرید و القریة لا تسأل. و هذا من أشنع جهالاتهم، و أدلها علی سوء نظرهم و قلة أفهامهم. و لو کان المجاز کذبا، و کل فعل ینسب إلی غیر الحیوان باطلا- کان الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۷۱ أکثر کلامنا فاسدا، لأنّا نقول: نبت البقل، و طالت الشجرة، و أینعت الثمرة، و أقام الجبل، و رخص السعر. و نقول: کان هذا الفعل منک فی وقت کذا و کذا و الفعل لم یکن و إنما کون. و نقول: کان اللّه. و کان بمعنی حدث، و اللّه عز و جل، قبل کل شیء بلا غایة، لم یحدث: فیکون بعد أن لم یکن. و اللّه تعالی یقول: فَإِذا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما یعزم علیه. و یقول تعالی: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ و إنما یربح فیها. و یقول: وَ جاؤُ عَلی قَمِیصِهِ بِدَمٍ کَذِبٍ و إنما کذب به. و لو قلنا للمنکر لقوله: (جدارا یرید أن ینقض): کیف کنت أنت قائلا فی جدار رأیته علی شفا انهیار: رأیت جدار ما ذا؟ لم یجد بدّا من أن یقول: جدارا یهم أن ینقض، أو یکاد أن ینقض، أو یقارب أن ینقض. و أیّا ما قال فقد جعله فاعلا، و لا أحسبه یصل إلی هذا المعنی فی شیء من لغات العجم، إلّا بمثل هذه الألفاظ» ۱۲۷. غیر أن ابن قتیبة یتراجع عن هذا الحماس فی الرد علی الطاعنین و منکری المجاز فی القرآن، ذلک الحماس الذی یصل إلی القول بأن المجاز ضرورة تعبیریة لا یستطیع المتکلم منها فکاکا، حتی فیما یتصل بالحدیث عن اللّه عز و جل، و ذلک أن المتکلم یقول: کان اللّه، و کان بمعنی حدث، و هذا مما لا یجوز علی اللّه. و لکن هذا ما تتیحه مواضعات اللغة التی هی جزء من عالمنا المتناهی و تصوراتنا البشریة القاصرة. فإذا کانت اللغة- بحکم بشریتها- تعجز عن التعبیر عن الحیوان و الجماد دون أن تسند له الفعل و الحواس، فما بالک حین تعبر هذه اللغة عن المطلق اللامتناهی السرمدی، إنها و لا شک لا بدّ أن تقع فی التشبیه و التجسید رغما عنها. هذه

النظرة لضرورة المجاز، و اثبات عجز المتکلم عن الکلام دون اللجوء للمجاز یتراجع عنها ابن قتیبة، و لذلک یستنکر تأویل المعتزلة لکلام السماء و الأرض و جهنم بأنه مجاز «و أما تأویلهم فی قوله جل و عز للسماء و الأرض: ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ: إنه عبارة عن تکوینه لهما. و قوله لجهنم هَلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِیدٍ إنه اخبار عن سعتها- فمما یحوج إلی التعسف و التماس المخارج بالحیل الضعیفة؟ و ما ینفع من وجود ذلک فی الآیة و الآیتین و المعنی و المعنیین- و سائر ما جاء فی کتاب اللّه عز و جل من هذا الجنس، و فی حدیث رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم- ممتنع عن مثل هذه التأویلات؟ و ما فی نطق جهنم و نطق السماء و الأرض من العجب؟ و اللّه تبارک و تعالی ینطق الجلود، و الأیدی، و الأرجل، و یسخر الجبال و الطیر بالتسبیح، فقال: إِنَّا الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۷۲ سَخَّرْنَا الْجِبالَ مَعَهُ یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَ الْإِشْراقِ، وَ الطَّیْرَ مَحْشُورَةً کُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ و قال: یا جِبالُ أَوِّبِی مَعَهُ وَ الطَّیْرَ أی سبحن معه و قال: وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ إِنَّهُ کانَ حَلِیماً غَفُوراً. و قال فی جهنم: تَکادُ تَمَیَّزُ مِنَ الْغَیْظِ أی تتقطع غیظا علیهم کما تقول: فلان یکاد ینقد غیظا علیک، أی ینشق. و قال: إِذا رَأَتْهُمْ مِنْ مَکانٍ بَعِیدٍ سَمِعُوا لَها تَغَیُّظاً وَ زَفِیراً. و روی فی «الحدیث» أنها تقول: «قط قط» أی حسبی، و هذا سلیمان علیه السلام یفهم منطق الطیر و قول النمل ... و هذا «رسول اللّه» صلی اللّه علیه و سلم، تخبره الذراع المسمومة و یخبره البعیر أن أهله یجیعونه و یدأبونه» ۱۲۸. و علی الرغم من أن محافظة ابن قتیبة علی المعنی الحرفی لأمثال هذه الآیات «أجدت علی الحاسة الدینیة أکثر مما أغنی التأول المجازی الحاد» ۱۲۹ فإنها من جانب آخر لم تلمح ما سبق أن قرره ابن قتیبة نفسه من ضرورة التعبیر المجازی. علی أن ابن قتیبة- و هو من رجال الحدیث- یعتمد علی کثیر من المرویات المأثورة لیدعم بها وجهة نظره، و بذلک یکون أقرب إلی وجدان المسلم العادی من تأویلات المعتزلة. و إذا کان ابن قتیبة لا- یردّ علی المعتزلة وحدهم، و إنما یردّ علی کل المتأولین و الطاعنین فی القرآن، فمن الطبیعی أن یتسع مفهوم «المتشابه» عنده. و تعریفه لأصل المتشابه بأنه «أن یشبه اللفظ اللفظ فی الظاهر، و المعنیان مختلفان» ۱۳۰ یعود بنا الی المفهوم «المتشابه» عند المفسرین، و عند مقاتل فی «الأشباه و النظائر». و لکن ابن قتیبة یتجاوز هذا المعنی الحرفی- الأصلی- للتشابه لیدل به علی کل ما غمض عموما، و بذلک یکون معنی «المتشابه» «الغامض» و منه یقال: اشتبه علی الأمر، إذا أشبه غیره لم تکد تفرق بینهما، و شبهت علی إذا ألبست الحق بالباطل، و منه قیل لأصحاب المخاریق: أصحاب الشبه لأنهم یشبهون الباطل بالحق. ثم قد یقال لکل ما غمض و دق: متشابه، و إن لم تقع الحیرة فیه من جهة الشبه بغیره، ألّا تری أنه قد قیل للحروف المقطعة فی أوائل السور: متشابه، و لیس الشک فیها، و الوقوف عندها لمشاکلتها غیرها، و التباسها بها» (تأویل مشکل القرآن، ۱۰۱- ۱۰۲). و هکذا إذا کان معنی «المتشابه» یعود فی الأصل إلی التشابه، فإن الکلمة قد تعنی الغموض عامة. و لکن السؤال الذی یحاول أن یجیب علیه ابن قتیبة، و واضح أن الطاعنین فی القرآن کانوا قد طرحوه هو: إذا کان القرآن قد نزل علی لغة العرب، و علی أسلوبها و طرائقها کما یقول ابن قتیبة نفسه، فکیف أشکل أو غمض علی العرب معرفة معانی بعض آیاته، حتی احتاجوا لمن یقدح لهم زناد فکره، و یستخرج لهم معانیه بردها إلی الأسلوب العربی؟ و السؤال الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۷۳ نفسه لا- ینطوی علی البراءة التی یوحی بها ظاهره، فالقرآن قد وصف نفسه بأنه «هدی» و بأنه «بیان»، فکیف یأتی فیه «المتشابه» الذی أثار الخلاف و أوقع الفتن؟ و یرد ابن قتیبة هذا الطعن رابطا وجود «المتشابه» بفکرة الاختبار و الابتلاء و التکلیف لیتبین المجتهد من المقلد، و لیتمایز الناس بمعارفهم. و ذلک لا یتناقض- من وجهة نظره- مع نزول القرآن علی لغة العرب و أسلوبها فی التعبیر، فاللغة نفسها فیها «الإیجاز و الاختصار، و الاطالة و التوکید و الاشارة إلی الشیء و اغماض بعض المعانی حتی لا یظهر علیه إلّا اللقن، و اظهار بعضها، و ضرب الأمثال لما خفی. و لو کان القرآن کله ظاهرا مکشوفا حتی یستوی فی معرفته العالم و الجاهل لبطل التفاضل بین الناس، و سقطت المحنة، و ماتت الخواطر. و مع الحاجة تقع الفکرة و الحیلة، و مع الکفایة یقع العجز و البلادة» ۱۳۱. و إذا کان معنی «المتشابه» عند ابن قتیبة قد أخذ هذا المعنی الواسع، حتی أدخل فیه الحروف المقطعة فی أوائل السور، و إذا کان ابن قتیبة، شأنه شأن أبی عبیدة و الفراء و الجاحظ- کان مشغولا بالرد علی الطاعنین و المتأولین، فمن الطبیعی أن یسلم بامکانیة معرفة «المتشابه» ما دام قد سلم بأهمیته لتمییز المجتهد من المقلد «و

لسنا ممن يزعم أن المتشابه فى القرآن لا يعلمه الراسخون فى العلم. و هذا غلط من متأوليه على اللغة و المعنى و لم ينزل اللّه شيئا من القرآن إلّا لينفع به عباده، و يدل به على معنى أراده. فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال، و تعلق علينا بعلة» ١٣٢ و يحتاج ابن قتيبة- بعد ذلك- للتأويل النحوى للآية، خصوصا قوله تعالى وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا و هل هى معطوفة مع ما قبلها وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ أم هى جملة مستأنفة مقطوعة عنها؟ و المشكلة الاعرابية فى الآية تتركّز فى جملة «يقولون آمنا به» لأنها ليست مسبوقة بواو الحال أو واو العطف و هذا يجعلها أقرب للجملة الخبرية للراسخين فى العلم، و من جهة أخرى فإن أسلوب القصر بما و الا فى الجملة السابقة يجعل عطف الجملتين صعبا. و لكن ابن قتيبة يخرج من ذلك كله بتوجيه الآية على أن «يقولون» هاهنا فى معنى الحال، كأنه قال: الراسخون فى العلم قائلين: آمنا به. و مثله فى الكلام: لا يأتينك إلّا عبد اللّه و زيد يقول: أنا مسرور بزيارتك. يريد: لا يأتينك إلّا عبد اللّه و زيد قائلا: أنا مسرور بزيارتك. و مثله لابن مفرغ الحميرى يرثى رجلا فى قصيدة أولها: أصرمت حبلك من أمامه من بعد أيام برامه و الريح تبكى شجوها و البرق يلمع فى غمامه الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ١٧٤ أراد: و البرق لا معا فى غمامة تبكى شجوه أيضا، و لو لم يكن البرق يشرك الريح فى البكاء لم يكن لذكر البرق و لمعه معنى» ١٣٣. و أيّا كان هذا التوجيه، فقد كان هو التوجيه الذى ساد بين كل الفرق باستثناء أولئك الذين ظلوا على اعتقادهم بأنّ المتشابه مما استأثر اللّه بعلمه، و لا يعلمه أحد. و إذا انتقلنا بعد ذلك إلى مسلك ابن قتيبة فى تأويل آيات القرآن، نجده يتفق مع المعتزلة فى كثير من تأويلاتهم فى قضية التوحيد و نفى مشابهة اللّه للبشر، و ذلك باستثناء اسناد الكلام إلى اللّه فقد اعتبره ابن قتيبة اسنادا حقيقيا بينما اعتبره المعتزلة اسنادا مجازيا كما سبق أن وضحنا. فالوجه فى قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ و فى جميع الآيات التى تضيف لله وجها، معناه هو. و يضع فى الاستعارة قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ و يكون معناه «أى عن شدة الأمر»، و كذلك قوله: وَ قَدِمْنا إِلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً و تكون أهون فى قوله تعالى وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ بمعنى «هين عليه، أى سهل عليه». و أمّا قوله تعالى سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلانِ فإن معناه «و مجازه: سنقصد لكم بعد طول الترك و الاهمال». و قوله تعالى ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها أى يقهرها و يذلّها بالملك و السلطان». أمّا خشينا فى قوله تعالى فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَ كُفْراً فتكون معناها «علمنا» «لأن فى الخشية و الخوف طرفان من العلم». و من الواضح فى هذا التأويل الأخير عجز التحليل اللغوى عن ادراك المعنى، فسياق الآية فى سورة الكهف، فى حوار بين موسى عليه السلام و العبد المؤمن الذى أوتى العلم اللدنى، و من الطبيعى أن يعبر العبد المؤمن عن علمه بالخشية، و حتى لو كان الفعل مسندا للّه، فتظل معضلة اللغة التى أشرنا اليها هى العائق عن التعبير عمّا هو خارج عن حدودها. و لا يخرج تأويل الآيات التى توهم حدوث علم اللّه عند ابن قتيبة عمّا سبق أن وجدناه عند أبى عبيدة و الفراء، أمّا الآيات التى تسند المكر و الاستهزاء إلى اللّه فيضعها ابن قتيبة فيما جاء مخالفا معناه لظاهر لفظه «و من ذلك الجزاء عن الفعل بمثل لفظة و المعنيان مختلفان: نحو قوله تعالى: إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ أى يجازيهم جزاء الاستهزاء». و من هذا النوع من المجاز أيضا- مخالفة ظاهر اللفظ للمعنى- «أن يأتى الكلام على لفظ أمر و هو تهديد: كقوله اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ» ١٣٤. و من استعراض هذه الأمثلة كلها نحس أن ابن قتيبة لا يكاد يضيف جديدا إلى ما قدّمه السابقون عليه، و نلاحظ أيضا أن الحس التوضيحى التبسيطى الذى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ١٧٥ يعنى بالشرح أكثر من التحليل ما يزال طاغيا. و فى هذه القضية ليس ثمّة خلاف أساسى بين المعتزلة و ابن قتيبة، و من ثم فهو يكاد ينقل عنهم شروحهم و تأويلاتهم، خصوصا عن الفراء. و إذا انتقلنا إلى قضية العدل، فإننا نجد الخلاف واضحا، و هنا تبرز الشخصية السنية لابن قتيبة. و إذا كان فى «تأويل مشكل القرآن» لم يتعرّض أو يشر من قريب إلى «محكم» مقابل «للمتشابه» فإنه فى «تأويل مختلف الحديث» و حين يرد على النظّام هجومه على ابن مسعود يلمح بشكل غير مباشر إلى معنى الاحكام فى بعض الآيات التى يفسّرها على ظاهرها مخالفا بذلك المعتزلة الذين يتأولون هذه الآيات على أساس أنها «متشابهات» و هى كلها آيات توهم بأن اللّه هو الذى يضلّ و هو الذى يهدى. يقول: «و كيف يكذب ابن مسعود فى أمر يوافقه عليه الكتاب يقول اللّه تعالى أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ أى جعل فى قلوبهم

الايمان، كما قال فى الرحمة فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ الآية أى سأجعلها و من جعل اللّه تعالى فى قلبه الايمان فقد قضى له بالسعادة، و قال عز و جل لرسوله صلى اللّه عليه و سلم إِنَّكَ لا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ و لا يجوز أن يكون إنك لا تسمى من أحببت هاديا و لكن اللّه يسمى من يشاء هاديا، و قال فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ، وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ كما قال وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ ما هَدى و لا يجوز أن يكون سمى فرعون قومه ضالين و ما سماهم مهتدين و قال فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِى السَّماءِ و قال وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَ لكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ و أشباه هذا فى القرآن و الحديث يكثر و يطول» ۱۳۵ و هذه الاستشهادات الكثيرة على مسألة واحدة، تعنى أن هذه الآيات– من وجهة نظر ابن قتيبة– محكمات لا تحتاج لتأويل، و إن احتاجت لمزيد من الشرح و التوضيح ردّا على تأويلات المعتزلة لها. و يتوقف ابن قتيبة طويلا أمام قوله يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ لينفى عنه تأويلات المعتزلة السابقين عليه، و هو يعتمد فى ذلك على التفرقة بين صيغتى أفعل بزيادة الهمزة، و فعل بالتضعيف و معنى كل منهما. فصيغة أفعل تعنى وجدت الشىء على صفة، بينما فعل تعنى وصف الشىء بصفة و ذهب «أهل القدر» فى قوله عز و جل: يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ إلى أنه على جهة التسمية و الحكم عليهم بالضلالة، و لهم بالهداية و قال «فريق منهم» يضلهم ينسبهم إلى الضلالة، و يهديهم: يبين لهم و يرشدهم. فخالفوا بين الحكمين. و نحن لا نعرف فى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۷۶ اللغة أفعلت الرجل نسبته. و إنما يقال إذا أردت هذا المعنى فعلت. تقول: شجعت الرجل و جبنته و سرقته و خطأته و كفرته و فسقته و فجرته و لحنته. و قرئ: (ان ابنك سرق) أى نسب الى السرق. و لا يقال فى شىء من هذا كله، أفعلته، و أنت تريد نسبته إلى ذلك. و قد احتج «رجل من النحويين» كان يذهب إلى «القدر» لقول العرب: كذبت الرجل و أكذبته. بقول اللّه تعالى: فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ و لا يكذبونك، و ذكر أن أكذبت و كذبت جميعا بمعنى: نسبت إلى الكذب و ليس ذاك كما تأوّل، و إنما معنى أكذبت الرجل: ألفيته كاذبا. و قول اللّه تبارك و تعالى: فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ بالتخفيف أى: لا يجدونك كاذبا فيما جئت به، كما تقول: أبخلت الرجل و أجبنته و أحمقته، أى وجدته جبانا بخيلا أحمق» ۱۳۶. و واضح أن الجدل و النقاش كان يجعل كلا الفريقين يعدل من موقفه و تأويلاته تفاديا لهجوم خصمه، فالزمخشرى يتخلّص من هذا المأزق اللغوى فى الآية عن طريق اخضاعها لمقولة اللطف و الخذلان فالضلال معناه «أن يخذل من علم أنه يختار الكفر و يصمم عليه وَ يَهْدِى مَنْ يَشاءُ هو أن يلطف بمن علم أنه يختار الايمان: يعنى أنه بنى الأمر على الاختيار و على ما يستحق به اللطف و الخذلان و الثواب و العقاب، و لم يبنه على الاجبار الذى لا يستحق به شىء من ذلك و حققه بقوله وَ لَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ و لو كان هو المضطر إلى الضلال و الاهتداء لما أثبت لهم عملا يسألون عنه» ۱۳۷. و الزمخشرى إلى جانب ربطه بين أول الآية و آخرها، يستغلّ مقولة اللطف استغلالا ذكيا، ربما لم يكن معاصر و ابن قتيبة أو السابقون عليه قادرين عليه. و فى مجىء اللفظ عاما يراد به الخصوص، يتعرّض ابن قتيبة لآية سبق أن تعرض لها الفراء، و أخذها على عمومها و هى قوله تعالى وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. أمّا ابن قتيبة فهو يخصص عموم الآية. يقول: «يريد المؤمنين منهم. يدلك على ذلك قوله فى موضع آخر: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ ۱۳۸ و فى استشهاد ابن قتيبة بالآية الأخيرة على أنها محكمة، و هى عند المعتزلة متشابهة، ما يؤكّد ما سبق أن قلناه من أن كلا الفريقين المعتزلة و أهل السنة قد حاولوا تقسيم القرآن طبقا لمعتقداتهم و أفكارهم، فكل ما أيّد هذه الأفكار اعتبروه محكما، و كل ما خالفها اعتبروه متشابها. و بذلك أصبح «المجاز» سلاحا للتأويل. و لذلك كله ليس غريبا أن يضع ابن قتيبة «العموم و الخصوص» و هى مقولة فقهية فى الأساس الأول ضمن أنواع المجاز. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۷۷ فإذا تركنا هذه الجوانب، وجدنا ابن قتيبة يميل إلى الارجاء بالمعنى السنى الذى وجدناه عند مقاتل بن سليمان، فمعنى الايمان عنده هو التصديق. و لا تكاد تخرج معانى الايمان فى القرآن عنده عن وجوه المعانى التى عرض لها مقاتل فى كلمة ايمان ۱۳۹. و لتأكيد اتفاقه مع مقاتل فيما ذهب إليه نلاحظ أنه عند تفسير قوله تعالى: خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّكَ يتوقف وقفة طويلة، و يقترح ثلاثة تأويلات للآية. أمّا التأويل الأول فهو يتفق مع المعتزلة على أن ارتباط الخلود بدوام السماوات و الأرض لا

يعنى انقطاعه «و للسماء و الأرض وقت يتغيران فيه عن هيئتهما» ۱۴۰ لكنهما خالدتان و ليستا زائلتين. أمّا الاستثناء فتأويله أن «إلّا فى هذا الموضع بمعنى «سوى» و مثله فى الكلام: لأسكنن فى هذه الدار حولا إلّا ما شئت. تريد سوى ما شئت أن أزيد على الحول» ۱۴۱ و معنى ذلك أن الاستثناء لا يعنى انقطاع الخلود فى الجنة أو النار و إنما يعنى أنه دائم «سوى ما شاء اللّه أن يزيدهم من الخلود على مدة العالم. أمّا الوجه الثانى فهو «أن يجعل دوام السماء و الأرض بمعنى الأبد، على ما تعرف العرب و تستعمل، و إن كانتا تتغيران، و تستثنى المشيئة من دوامهما، لأن أهل الجنة و أهل النار قد كانوا فى وقت من أوقات دوام السماء و الأرض فى الدنيا لا فى الجنة، فإنه قال: خالدين فى الجنة و خالدين فى النار دوام السماء و الأرض، إلّا ما شاء ربك من تعميرهم فى الدنيا قبل ذلك» ۱۴۲ و هذا الوجه أيضا لا يختلف عمّا قاله المعتزلة، و المتأخرون منهم خصوصا القاضى عبد الجبار و الزمخشرى. أمّا الوجه الثالث من وجوه التأويل- و هو الذى يهمنا فيما يتصل بارجاء ابن قتيبة- هو أن يكون الاستثناء من الخلود مكث أهل الذنوب من المسلمين فى النار حتى تلحقهم رحمة اللّه، و شفاعة رسوله، فيخرجوا منها إلى الجنة» ۱۴۳ و ننتهى من ذلك كله إلى أن معنى «المتشابه» عند ابن قتيبة لم يقتصر على الآيات الخلافية، بل اتسع ليشمل كل ما هو غامض أو محل للطعن أو التشكيك، سواء من الوجهة الكلامية، أو اللغوية، أو النحوية، أو البلاغية و كانت نتيجة ذلك كله أن «المتشابه» لا يخضع عنده للمحكم، و إن خضع للتأويل المجازى بمعنى عام. و إذا كنا قد لاحظنا أنه ردّ قوله تعالى وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ إلى قوله وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ فإن ذلك لم يصدر- فى الغالب- عن تصور كامل لضرورة رد المتشابه إلى المحكم. و معنى ذلك أن قانون «المحكم و المتشابه» كأساس لعملية التأويل، و استخدام المجاز كأداة من أدوات التأويل، هو مسلك اعتزالى صرف، نقله غير المعتزلة عنهم و حاولوا بذلك الرد عليهم بنفس أدواتهم و أسلحتهم. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۷۸

ج- الامام يحيى بن الحسين

ج- الامام يحيى بن الحسين و من ناحية أخرى يبدو أن المسألة حتى أواخر القرن الثالث و أوائل القرن الرابع لم تكن قد حسمت بهذا الوضوح الكامل فالامام يحيى بن الحسين (ت ۲۹۸ ه) الشيعى المعتزلى يوسّع من المفهوم كثيرا حين يقول: «اعلم أن القرآن محكم و متشابه و تنزيل و تأويل، و ناسخ و منسوخ، و خاص و عام، و حلال و حرام، و أمثال و عبر و أخبار و قصص. و ظاهر و باطن. و كل ما ذكرنا يصدق بعضه بعضا، فأوله كآخره، و ظاهره كباطنه، ليس فيه تناقض و ذلك أنه كتاب عزيز جاء من رب عزيز على يدى رسول كريم» ۱۴۴ و لكنه حين يتعرّض للرد على القدرية أو المشبهة يبدأ بايراد الآيات التى يحتجون بها ثم يؤولها تأويلا يتفق مع حرية الارادة الانسانية. و يبدو من تأويلات الامام يحيى التنبه الدائم لفكرة السياق كأساس يردّ به على المحتجين. يقول: «ثم احتجوا بقوله، سبحانه: وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلى عِلْمٍ، وَ خَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلى بَصَرِهِ غِشاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ، أَ فَلا تَذَكَّرُونَ و جهلوا ما قبل ذلك من قوله: أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ و عبده من دون اللّه، و علم ذلك منه و من فعله، فأضلّه اللّه بعد ما فعل و بعد ما كان منه، و لعلمه أنه لا يؤمن و لا يدع ما هو عليه من الكفر. فهذا معنى علم اللّه به، لم يدخله العلم فى شىء و لم يحل بينه و بين شىء، و إنما أخبر باضلاله و الاضلال من اللّه إنما هو فى اهماله و ترك تسديده و توفيقه للخير» ۱۴۵. و إذا لم تسعفه فكرة السياق فى الآية نفسها، فإنه يلجأ- و الحالة هذه- إلى الاستشهاد بآية محكمة ترد اليها هذه الآية التى يستشهد بها الخصوم و تؤول على أساسها. و القاعدة العامة للمفسر عند الامام يحيى أنه «إذا مرّ عليه شىء من القرآن يقع عنده أنه مخالف لهذه الآيات (يعنى قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ فليعلم أن تفسيره مثل تفسير المحكم، إلّا أنه جهل تفسيره» ۱۴۶. و كل هذه المحاولات التأويلية تقود الامام يحيى إلى أبحاث دلالية حول معانى بعض الكلمات التى كانت مثار خلاف بين المعتزلة و خصومهم فى القرآن، مثل معنى الهدى، و الضلال، و العبادة، و الارادة، و الاذن ۱۴۷ و الكفر و الشرك و الزكاة ۱۴۸. و تعدّ هذه الابحاث الدلالية حول معنى الكلمات فى القرآن امتدادا «للأشباه و النظائر» عند مقاتل، و مثيلتها عند ابن قتيبة فى «تأويل مشكل القرآن». و الفارق بين أبحاث

الامـام یحیی و أبحاث من سـبقه أنه یـدخل فیها فکره الاعتزالی و یخضـعها له مخلصا لمبـدأ اخضاع المحکم و المتشابه معا للعقل، ثم تأویل المتشابه برده إلی المحکم الـذی یؤکد ثمار العقل و النظر السـلیم. و یکاد الامام یحیی أن الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۷۹ یسـتوعب فی مادتی «الهـدی» و «الضـلال» تأویل کل الآیات المتشابهـة فی موضوع «العـدل». یقول «الهـدی من اللّه عز و جل، هدیان: هـدی مبتـدأ، و هـدی مکافأة، فأمّا الهـدی المبتدأ: فقد هدی اللّه به البر و الفاجر، و هو العقل و الرسول و الکتاب، فمن انصف عقله و صدّق رسوله و آمن بکتابه، و حلل حلاله و حرّم حرامه، استوجب من اللّه الزیادة. و الهدی الثانی: جزاء علی عمله و مکافأة علی فعله، کمـا قال، عز و جل: وَ الَّذِینَ اهْتَـدَوْا زادَهُمْ هُـدیً وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ، و قال: وَ یَزِیـدُ اللَّهُ الَّذِینَ اهْتَـدَوْا هُـدیً. و من کابر عقله و کـذّب رسـوله و ردّ کتـابه، اسـتوجب من اللّه الخـذلان، و ترکه من التوفیق و التسدیـد، و أضـلّه و ختم علی سـمعه و قلبه و جعـل علی بصـره غشاوة، و ذلک قوله، تبارک و تعالی: فَمَنْ یُرِدِ اللَّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ عنی الهدی الثانی، وَ مَنْ یُرِدْ أَنْ یُضِلَّهُ یقول: و من یرد أن یوقع اسم الضـلالة علیه، بعـد أن اسـتوجب بفعله القبیـح، یَجْعَلْ صَـدْرَهُ ضَـیِّقاً حَرَجاً کَأَنَّما یَصَّعَّدُ فِی السَّماءِ کَذلِکَ یَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ، فقد بیّن، عز و جل، فی آخر الآیة أنه لم یضـله و لم یضـیق صدره إلّا بعد عصیانه و کفره و ضلاله، لأنه یقول: کَـذلِکَ یَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ و لم یقل أنه یجعل الرجس علی الـذین آمنوا، ثم قال: أَ فَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ وَ أَضَـلَّهُ اللَّهُ عَلی عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلی سَـمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلی بَصَـرِهِ غِشاوَةً کما اتخذ إلهه هواه أوقع علیه اسم الضلال و سماه به و دعاه بعـد أن اتخـذ إلهه هواه و ختم علی سـمعه، و ترکه من التوفیق و التسدیـد و خذله و لم یؤیده و لم یسدده کما أید و سدد الذی عبده، عز و جل، ثم قال یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ ثم قال وَ ما یُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفاسِـقِینَ و قال: کَذلِکَ یُضِلُّ اللَّهُ الْکافِرِینَ، کَذلِکَ یُضِـلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْـرِفٌ مُرْتابٌ، کَـذلِکَ یَطْبَعُ اللَّهُ عَلی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ جَبَّارٍ» ۱۴۹. و معنی ذلک أن اللّه قـد هـدی الناس جمیعا بما منحهم من العقل القادر علی النظر، ثم أرسل لهم الرسل و الکتب للهدایة أیضا، فمن اهتدی بهذه الأدلّة زاده اللّه هدی و وفقه و سدده جزاء علی اهتدائه، و من لم یهتد فإنه بذلک یکون قد أتی من قبل نفسه، لا من قبل اللّه. و بذلک یکون ما ورد فی القرآن من أن اللّه أضل، لیس المقصود به منعه من الاهتداء الذی هو مخیر و حر فیه، و لکن یکون المقصود به أن اللّه سمّاه بالضلال و دعاه به، و یکون معنی الختم علی القلب و البصـر هو الخـذلان، و لکن الانسان أساسا هو المسـئول عن اهتـدائه أو ضـلاله. و لا یختلف هذا التأویل عمّا ذکره الامـام یحیی فی مـادة «الضـلال»، بل یلتقی الاتجاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۱۸۰ التأویلان لتأکیـد حریـة الانسان و نفی الجبر و الالجاء و القسـر عنه، و بذلک تتحدد مسـئولیته عن فعله، و ینتفی الظلم عن اللّه عز و جل «قوله، سـبحانه وَ أَضَـلَّهُ اللَّهُ عَلی عِلْمٍ، و قوله یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْـدِی مَنْ یَشاءُ، و یُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِینَ و کَـذلِکَ یُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْـرِفٌ مُرْتابٌ، و نحو هـذا فی القرآن کثیر. یعنی فی جمیع ذلک، أنه یوقع علیه اسم الضـلال و یدعوه به بعد العصیان و الطغیان، لا أنه یغویهم عن الصراط المستقیم کما أغوی فرعون قومه، و ان أشـبه اللفـظ فمعنـاه متبـاین مفترق عنـد أهـل العلم، إذ اللّه عز و جـل، رحیم بعباده، ناظر لخلقه، و فرعون کافر لعین ملعون مضل غوی، و هو، عز و جل، قـد عـذّب فرعون علی فعله و ضـلاله و قبـح سوء فعله بنفسه و قومه، و کیف یغوی خلقه و یضـلهم و لا یرشـدهم ثم یعـذبهم علی فعله، إذا لکان لهم ظالما و علیهم متعـدیا، و هو مع ذلک یعیب علی من فعل مثل هذا الفعل» ۱۵۰. و هکذا یصبـح التأویل و المحکم و المتشابه عند الامام یحیی کما کانا عند الامام القاسم الرسـی وجهین لقضـیة واحدة، و إذا کان کلاهما لم یستخدم مصطلح «المجاز» فذلک لأن «التأویل» مصـطلح یشـمل «المجاز» عند الشیعة، خصوصا عند المتأخرین منهم. و مع ذلک کله «فالتأویل» و «المجاز» عند المعتزلة أنفسهم یشیران إلی معنی واحد فی التحلیل النهائی و إذا کان کل من أبی عبیدة و الفراء و الجاحظ و ابن قتیبة قد أسـهبوا فی بیان کثیر من التفاصیل و الأنواع التی تدخل کلها تحت مصطلح «المجاز» بمعناه العام، فإنهم فی نفس الوقت قـد ربطوه بغایـة محـددة هی «التأویـل» بمعنـاه اللغوی الـذی یعنی الشـرح و التفسـیر و لکن بشـیء من النظر و التأمل و اعمال الفکر. و سنجد أن القاضـی عبد الجبار قد اسـتفاد من کل هذه الجهود و إن کان له فضل الصیاغة النهائیة و الربط الکامل بین وجوه «التأویل» و «المجاز» و «المحکم و المتشابه» من جهـة، و بین الأسـس الفکریـة و العقلیـة للمدرسـة الاعتزالیة فی شـکلها الناضج و النهائی من جهة

أخری.

۵- المجاز و التأویل عند القاضی عبد الجبار

أ- المحکم و المتشابه کأساس للتأویل.

أ- المحکم و المتشابه کأساس للتأویل. أفرد القاضی عبد الجبار ضمن مؤلفاته العدیدهٔ کتابا کبیرا من قسمین لتأویل متشابهات القرآن وردها إلی المحکمات. و قدّم بین یدی هذا الکتاب مقدمهٔ ضافیهٔ وضع فیها الأسس و القواعد التی ینبغی أن تحکم عملیهٔ التأویل و تضبطها. هذا علاوهٔ علی المواضع الکثیرهٔ التی تناول فیها هذه القضیهٔ فی موسوعته الضخمهٔ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۸۱ «المغنی فی أبواب التوحید و العدل» و فی شرحه للأصول الخمسهٔ کذلک. و الأساس عنده أن القرآن کلام اللّه، و الکلام لیس صفهٔ من صفات الذات، و إنما هو صفهٔ من صفات الأفعال (لأنه محدث علی وجه مخصوص) ۱۵۱. و هو کلام قصد به منفعهٔ البشر و هدایتهم و لذلک فلا بدّ من أن یکون دلالهٔ، و إلّا انتفت عنه صفهٔ المنفعهٔ، و انتفت الحکمهٔ- بالتالی- عن فعل من أفعال اللّه. «و القول إذا کان بلغهٔ مخصوصهٔ فقد وضع لیدل علی المراد، فمتی خاطب به الحکیم الذی لا تصح علیه الحاجهٔ إلّا لیفید به المخاطب، فقد خاطب به علی وجه یقبح» ۱۵۲. و إذا کان القول- و کلام اللّه قول- بلغهٔ مخصوصهٔ فإنه یدل بشرطین: الشرط الأول هو وجود مواضعهٔ سابقهٔ و الشرط الثانی هو معرفهٔ قصد المتکلم أو المخاطب بهذا القول «لأن الخبر لا یعلم بصیغته أنه صدق أو کذب حتی إذا علم حال المخبر صحّ أن نعلم ذلک، و قد علمنا أن ما أخبر جل و عز عنه فی القرآن لم یتقدم لنا العلم بحال مخبره، فیجب أن لا یعلم أنه صدق إلّا بعد العلم بحال المخبر و أنه حکیم» ۱۵۳. و معنی هذا أن الاستدلال بالقرآن، أو اعتباره دلالهٔ لا یصحّ إلّا بعد معرفهٔ المتکلم بکل صفاته من التوحید و العدل، بما یتضمنه مبدأ العدل من أن اللّه حکیم لا یختار القبیح و لا یأمر به و لا یکذب فی أخباره. و إذا کانت کل هذه الاشیاء من صمیم النظر العقلی، لا من الاستدلال السمعی، فإن القرآن نفسه لا بدّ أن یخضع فی الاستدلال به للنظر العقلی. و الواقع أن المعتزلهٔ لم یتصوروا للحظهٔ واحدهٔ امکانیهٔ أن یدل العقل علی خلاف ما یدل علیه القرآن، غایهٔ الأمر أنهم کانوا فی جدلهم المستمر مع غیر المسلمین أو مع مخالفیهم من المسلمین یریدون أن یحتکموا إلی مبدأ ظنوا أنه لا یخطئ إذا استخدم استخداما سلیما، و لذلک هاجموا خصومهم هجوما عنیفا علی أساس أن نظرهم فی القرآن کان ناقصا و خاطئا «لأنهم إنما أتوا فی ذلک من جههٔ الجهل بما یجوز علی اللّه تعالی، و (ما) لا یجوز و بطریقهٔ اللغهٔ، فأما مع المعرفهٔ بذلک و تأمل الآیات فلا بدّ من أن ینکشف أنه لا اختلاف فی دلالته، و هذا کما نقول من أن قول اللّه تعالی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ موافق لقوله وَ جاءَ رَبُّکَ متی حمل ذلک علی أن تأویله و جاء متحملو أمر ربک ... و نحو قوله تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ انه موافق لقوله وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إذا حمل علی أن المراد به العاقبهٔ ... إن المتعلق بمثل ذلک لا یخلو من أن یزعم أن القرآن دلالهٔ علی التوحید و العدل، أو یقول: لا نعلم صحهٔ دلالته إلّا بعد العلم بالتوحید و العدل، و بینا فساد القول الأول، بأن قلنا: إن من الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۸۲ لا یعرف المتکلم، و لا یعلم أنه ممن لا یتکلم إلّا بحق، لا یصحّ أن یستدل بکلامه، لأنه لا یمکن أن یعلم صحهٔ کلامه إلّا بما قدمناه، لأنه لا یصح أن یعلمه بقوله: أن کلامه حق، لأنه إذا جوّز فی کلامه أن یکون باطلا یجوّز فی هذا القول أیضا أن یکون باطلا، و إذا وجب تقدم ما ذکرناه من المعرفهٔ لیصح أن یعرف أن کلامه تعالی حق و دلالهٔ» ۱۵۴. و إذا کان القرآن لا تعرف دلالته إلّا بعد تقدم المعرفهٔ العقلیهٔ بتوحید اللّه و عدله و سائر صفاته، فإن الحاجهٔ للقرآن و للسمع عموما تصبح تابعهٔ للعقل. و یبدو أن المعتزلهٔ فی هذه الحالهٔ یعطون للعقل الأولویهٔ علی النص. و لکننا لا ینبغی أن ننسی أن العقل الضروری- العلوم الضروریهٔ- هبهٔ من اللّه للبشر جمیعا منحها لهم و علی أساسه کلفهم بعد أن نصب لهم الأدلهٔ. فی هذه الحالهٔ لا یحسّ المعتزلهٔ أی تناقض بین العقل و القرآن لأن کلیهما من عند اللّه، و کلاهما یتفقان بالضرورهٔ. و إنما یأتی خطأ من یستدل بالقرآن من خطئه فی الاستدلال العقلی، أو

من اهماله لقضية الاستدلال العقلى اهمالا تاما. و على ذلک فالمعتزلة حين يردون الخصم إلى أدلة العقل، لا يردونه إلى شیء خارج اطار القدرة الالهية أو النعمة الالهية. الفارق الوحيد بين أدلّة العقل و أدلّة القرآن، أن أدلّة العقل لا يدخلها الاشتراک و المجاز و الاستعارة، كما يدخل ذلک فى أدلّة القرآن، التى هى لغة من طبيعتها الاشتراک و المجاز و الاستعارة. أمّا الفارق الثانى فهو أن اللغة لا تدل إلّا بعد معرفة قصد القائل، على العكس من الفعل الذى يدل بمجرده على الفاعل، و بوقوعه محكما على أن فاعله عالم. و الفعل فى هذه الحالة يدل دون أن نضع الفاعل فى اعتبارنا، و الأمر على عكس ذلک فى اللغة التى لا بدّ من اعتبار حال الفاعل و قصده حتى تقع دلالة فإن «كل فعل لا تعلم صحته و لا وجه دلالته إلّا بعد أن يعرف حال فاعله لا يمكن أن يستدل به على اثبات فاعله و لا على صفاته، و إنما يمكن أن يستدل به على سوى ذلک من الأحكام، لأنه إن دلّ على حال فاعله، و لا يعلم صحته إلّا و قد علم فاعله، أدّى ذلک إلى أن لا يدل عليه إلّا بالمعرفة به، و متى علم الشیء استغنى عن الدلالة عليه» ۱۵۵ و هكذا يعود بنا القاضى عبد الجبار إلى الاساس الذى سبق أن ناقشناه، و هو الأساس الذى يضع اللغة نوعا ثالثا من أنواع الدلالة العقلية. و إذا كانت اللغة نوعا من الاستدلال المؤدى إلى المعرفة، فمن الطبيعى و الحالة هذه، أن يكون فيها- كأنواع الأدلة عموما- ما هو واضح، و منها ما هو غامض. و على مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح، و سيكون الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۸۳ المتشابه هو الدليل الغامض الذى يحتاج لمزيد من النظر حتى يدل. أمّا على مستوى اللغة العادية- كلام البشر- فسيصبح الكلام الخالى من القرينة و الذى يدل بظاهره هو الدليل الواضح، و الغامض هو الذى لا يدل بظاهره و إنما يحتاج لمضامة القرينة حتى يدل. و كل ذلک يتساوى فى النهاية، أى يتساوى مفهوم المحكم و المتشابه، مع مفهوم اللغة الحقيقية و اللغة المجازية، و بالتالى يصبح التأويل فى المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، و يصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه. و هذه المقابلة بين الاستدلال اللغوى و الاستدلال العقلى يعقدها القاضى عبد الجبار بشكل يؤكّد ما نذهب إليه. يقول: «اعلم أن الغرض بكتاب اللّه جل و عز التوصل به إلى العلم بما كلفناه و بما يتصل بذلک من الثواب و العقاب، و القصص و غيره. و العلوم قد يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية و أن تكون مكتسبة. و متى كانت ضرورية فقد يكون الصلاح أن يتوصل إليها بمعاناة، و قد يكون الصلاح فى خلافه و كذلک المكتسب قد يكون الصلاح فى أن ينجلى طريقه، و قد تكون المصلحة فى أن يغمض ذلک. و صارت العلوم فى هذا الوجه بمنزلة سائر الافعال التى يفعلها اللّه و التى يكلفناها. فإذا ثبت ذلک، فكما ليس لأحد من أصحاب المعارف أن يقول: ما الفائدة فى أن نكلف اكتساب المعرفة باللّه عز و جل و بتوحيده و عدله، و هلا جعل ذلک أجمع فى العلوم الضرورية، ليكون أجلى و لتزول الشبه و الشكوک، فكذلک لا يجوز لهذا السائل مثله فى طرق الأدلة فيقول: هلا جعلها عز و جل متفقة فى الوضوح! و بمثل ذلک أبطلنا قول من قال بنفى القياس و الاجتهاد إذا عوّل على أن النصوص تزول عنها الريب فيجب أن تكون الأحكام مستدركة بها، فقلنا: إن المصلحة قد تختلف فى طرق الأحكام كما تختلف فى نفس الأحكام، فكما لا- يجوز أن يقال فيها: إنه يجب أن يجرى على وجه واحد، فكذلک القول فى طريقها و أدلتها» ۱۵۶ و هذا الاختلاف بين الأدلة فى وضوح بعضها و غموض بعضها الآخر يردّ إلى مصلحة خاصة بالمكلف، و هى مصلحة ترتد إلى اثارة العقل «لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح فى بعض الأدلة أن يستقل بنفسه فيعرف المراد به بانفراده، و فى بعضها أن لا يعرف المراد به إلّا مع غيره، أ لا ترى أن العادة قد جرت أنّا نعلم المدركات الواضحة بالادراک، و لا نعلم بالاخبار ما تتناولة إلّا إذا تكررت، و كذلک المدركات إذا غمضت. فإذا جاز اختلاف المصالح فيما يفعله تعالى من العلوم، ففيها ما يفعله تعالى ابتداء. و فيها ما يفعله عن سبب واحد، و فيها ما يفعله عن أسباب، بحسب ما يعلم من الصلاح» ۱۵۷. و بفكرة الصلاح يعود القاضى للرد على التساؤل الذى يمكن أن يثار حول أهمية القرآن إذا كان العقل وحده يستطيع أن يعرف اللّه بكل صفاته من الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۸۴ التوحيد و العدل. و لكى يبين القاضى وجه المصلحة فى خطاب اللّه تعالى يفرّق بين وجهين من الكلام «أحدهما يتصل بنفس الخطاب و موضوعه، و الآخر بما يدل الخطاب عليه من الأحكام العقلية و السمعية» ۱۵۸: أولهما الكلام نفسه، و الثانى ما يدل عليه هذا الكلام من أحكام العقل و السمع. فأمّا الجانب الأول- جانب الخطاب نفسه- فهو ينقسم إلى ضربين:

«أحدهما يستقل بنفسه فى الانباء عن المراد، فهذا لا يحتاج إلى غيره فى كونه حجة و دلالة. و الثانى: لا يستقل بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره، ثم ينقسم ذلك إلى قسمين: أحدهما يعرف المراد به و بذلك الغير بمجموعهما، و الثانى يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده و يكون هذا الخطاب لطفا و تأكيدا» ۱۵۹ فى هذا الوجه الأول، و هو ما يختص بالخطاب نفسه، أى بالعبارة من حيث هى عبارة لغوية، ينقسم الخطاب إلى ثلاثة أنواع: نوع يدل بنفسه- أى بظاهره- دون حاجة لأى معرفة خارجية مستقلة عنه. أما النوع الثانى و هو ما يحتاج فى معرفته إلى غيره فينقسم بدوره إلى قسمين: الأول أن يدل الخطاب بنفسه و بذلك الغير معا، أى أن يدل الخطاب على ما يدل عليه بتركيبه الذاتى و بالقرينة الملازمة له- عقلية كانت أو لفظية- معا. أمّا النوع الثانى فهو النوع الذى لا يدل فيه الخطاب على شيء، بل القرينة، العقلية أساسا هى التى تدل، و هى قرينة منفصلة عن الخطاب. و تكون وظيفة الخطاب و الحالة هذه تأكيد هذه الدلالة العقلية السابقة، و يعتبر القاضى عبد الجبار هذا النوع الأخير لطفا. و يربط القاضى عبد الجبار بين القرينة اللفظية و العقلية فى هذه الأنواع من وجهى الخطاب ربطا محكما حيث يقول «و لا يخرج خطاب اللّه أجمع عن هذه الأقسام الثلاثة. و القرائن قد تكون متصلة سمعا، و قد تكون منفصلة سمعا و عقلا، و قد بينا أن الدليل العقلى و إن انفصل فهو كالمتصل فى أن الخطاب يترتب عليه، لأن قوله جل و عز: يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ مع الدليل العقلى الدال على أنه لا يكلف من لا عقل له، أكد فى بابه من أن يقول: يا أيها العقلاء اعبدوا ربكم» ۱۶۰. كانت هذه الأنواع هى الأنواع التى ينقسم إليه الخطاب بنفسه، أى ببنائه اللغوى. أمّا الوجه الآخر من وجهى الخطاب و هو ما يدل عليه الخطاب من الأحكام العقلية و السمعية فينقسم أيضا إلى أنواع ثلاثة، و هذه الأنواع الثلاثة الأخرى تتطابق مع الأنواع الثلاثة السابقة، غاية الأمر أن الأنواع الثلاثة الأولى الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۸۵ تتعلق ببنية الخطاب، أمّا هذه الأنواع فترتبط بمضمونه «و اعلم أن الخطاب على ضربين: أحدهما يدل على ما لو لا الخطاب لما صحّ أن يعلم بالعقل، و الآخر يدل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلة العقول. ثم ينقسم ذلك، ففيه ما لو لا الخطاب لأمكن أن يعلم بأدلة العقول، و يصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب، فيكون كل واحد كصاحبه فى أنه يصح أن يعلم به الغرض. و فيه ما لو لا الخطاب لأمكن أن يعلم بالعقل و لا يمكن أن يعلم إلّا به. فالأول هو الأحكام الشرعية، فإنها إنما تعلم بالخطاب و ما يتصل به، و لولاه لما صحّ أن يعلم بالعقل الصلوات الواجبة و لا شروطها و لا أوقاتها، و كذلك سائر العبادات الشرعية. و الثانى هو القول فى أنه عز و جل لا يرى، لأنه يصح أن يعلم سمعا و عقلا، و كذلك كثير من مسائل الوعيد. و الثالث بمنزلة التوحيد و العدل، لأن قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ لا يعلم به التوحيد و نفى التشبيه و القول بالعدل، لأنه متى لم يتقدم للانسان المعرفة بهذه الأمور، لم يعلم أن خطابه تعالى حق، فكيف يمكنه أن يحتج فيما ان لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته» ۱۶۱. و هكذا يوضح القاضى عبد الجبار- بالأمثلة- أنواع وجهى الخطاب. فالنوع الذى يدل ببنيته و لا يحتاج لقرينة عقلية أو لفظية هو الذى يدل على الأحكام الشرعية، فهذه الأحكام كالصلاة و مقاديرها و شروطها لا يمكن أن تعلم إلّا بخطاب اللّه، و لا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده. أمّا النوع الثانى فهو ما يدل بنفسه و بأدلة العقل معا، و يمكن للخطاب وحده أن يدل عليه، و كذلك يمكن للعقل وحده أن يدل عليه، و ذلك مثل الآيات التى وردت فى نفى الرؤية عن اللّه و فى كثير من مسائل الوعيد. أمّا النوع الثالث من أنواع الخطاب الإلهى فهو لا يدل اطلاقا بصيغته على المراد به، بل العقل هو الذى يدل منفردا، و ذلك كل الآيات التى وردت فى التوحيد و العدل. و يظلّ التساؤل حول النوعين الثانى و الثالث و سبب ورودهما ما دامت أدلة العقل وحدها تفيد عنهما واردا. و لكن علينا ألّا ننسى أن القاضى لا يفرق بين القرينة اللفظية و العقلية، بل يعتبر القرينة العقلية «أكد فى بابه» على حد تعبيره. و مع ذلك يظلّ السؤال واردا، إذ ما دام العقل وحده يمكن أن يدلنا على مضمون النوعين الثانى و الثالث فما الحاجة للخطاب إذن، و ما وجه دلالته و أهميته؟ هنا يربط الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۸۶ القاضى عبد الجبار ورود هذا النوع من الخطاب بالتكليف العقلى و ضرورة النظر و الاستدلال، و يعدّ ورود المحكم من قبيل اللطف الباعث على النظر. و من شأن النظر أن يؤدى إلى المعرفة، و بذلك يكون ورود المحكم غايته اثارة العقل و دفعه للنظر و البحث و الاستدلال «إنه عز و جل إنما خاطب بذلك ليبعث السائل على النظر و الاستدلال، بما ركب فى العقول من الأدلة. أو لأنه علم أن المكلف عند

سماعه و الفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال عليه، منه لو لم يسمع بـذلك، فهـذه الفائـدة تخرج الخطاب من حد العبث» ۱۶۲. بعد هذا التفسير الثلاثي للخطاب الالهى بوجهيه، الصيغة و المضمون، يستبعد القاضى عبد الجبار النوع الأول من دائرة المحكم و المتشابه، على أساس أنه يـدل بنفسه دون حاجـة أو معرفـة خارجيـة، و هو ذلك النوع الذى يدل على الأحكام الشرعية كالصـلاة و شـروطها و مواقيتهـا .. الـخ. أمّا النوعان الثانى و الثالث و هو الخطاب الـذى لا يسـتقلّ بنفسه فإن الناس قـد اختلفوا فى العبارة عنه «و ليس المعتبر بالعبـارات، لأن وصف بعضه بـأنه محكم، و بعضه بأنه متشابه و بعضه بأنه مجاز، و بعضه بأنه محـذوف، إلى ما شاكله، لا يؤثر فى أنه متفق فى الوجه الـذى ذكرناه، و فى أنه يحتاج فيه إلى طلب قرينـة يعرف بها المراد، لكنه قد يختلف، ففيه ما يحتاج إلى قرائن و فيه ما يحتاج إلى قرينـة واحـدة و يتفاوت فى ذلك، و ربما ظهر الحال فى تلك القرينة و ربما غمض، و لذلك يكثر اختلاف الفقهاء و أهل العلم فيما هذا حاله» ۱۶۳. و يؤكّد القاضـى خروج آيـات الأحكام من نطاق المحكم و المتشابه فى موضع آخر، و ذلك على أساس أن هـذه الآيـات ترتبـط ببعضـها فى القرآن كله «إن آيـات الكتـاب التى هى دالّة فى الحقيقـة على الحلال و الحرام لا ـ يمكن ادعـاء التناقض فيها، لأنها إذا اختلفت فلا بـدّ من أن تقـدر التقـدير الذى قدمناه، فيخص بعضـها بعضا، و تجعل و هى مفترقة كأنها متصلة، و كأن بعضـها مقيـد ببعض، على ما يجب فى طريقـة اللغة» ۱۶۴. و لكى يتأكـد للقاضـى عبـد الجبار هذا الربط بين آيات القرآن و أدلّة العقل و ضرورة رد الأولى إلى الثانيـة، خصوصا تلك الآيات التى لا تـدل بظاهر صيغتها، كان عليه أن ينفى كل تعريفات المحكم و المتشـابه التى كانت مطروحـة قبله أو فى عصـره ۱۶۵ و منهـا الآراء التى سبق أن أشـرنا إليها فى صـدر هـذا الفصل. فهو يرفض الرأى القائـل بأن المحكم و المتشابه هو الناسـخ و المنسوخ و ذلك «لأن اللغـة لا تقتضـى ذلك، و قـد يكون المنسوخ مما يـدل ظاهره على المراد فيكون محكمـا فيمـا أريـد به و إن نسـخ و قـد يكون الناسـخ غير مسـتقل بنفسه فيكون متشابهـا و إن كان المراد به ثابتا الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۸۷ و كذلك القول فى القصـص إنه إذا كان المراد به جليا وجب أن يكون محكما» ۱۶۶. و من الطبيعى أن يرفض القاضـى أيضا ذلك الرأى الـذى يقول إن المتشابه هو الحروف المقطعة فى أوائل السور، لأن ذلك يؤدّى بالضـرورة إلى قبول الرأى القائل بعدم امكانية معرفة المتشابه. و لا يكتفى القاضـى برفض هذا الرأى فحسب، بل يحاول أن يطرح تفسـيرا لهذه الظاهرة، أو بمعنى أصح أن يقبل تفسـير الحسن البصـرى لهذه الظاهرة، و هى أن هذه الحروف ليست إلّا أسماء للسور ۱۶۷. يقول: «فأمّا قوله عز و جـل فى فواتـح السور، و ذلـك مثـل: (المص) و (الم) إلى مـا شاكله، فليس من المتشابه. و قـد أراد عز و جل به ما إذا علمه المكلف كـان صـلاحا له. و أحسن مـا قيـل فيه مـا روى عن الحسن و غيره من أنه عز و جـل أراد أن يجعله اسـما للسور، و اثبات الكلمـة اسـما للسورة، و القصـد بها إلى ذلك مما يحسن فى الحكمة، كما يحسن من سائر من عرف شـيئا و فصل بينه و بين غيره أن يجعل له اسـما ليميزه بـه من غيره» ۱۶۸. و بعـد كل هـذه المناقشـة و الجدل يعود القاضـى ليؤكد الربط بين المحكم و المتشابه من جهة، و بين أنواع الخطاب و دلالته من جهـة أخرى «إن المحكم إنما وصف بـذلك لأن محكما أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرما أكرمه، و هـذا بيّن فى اللغـة. و قـد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كـالمحكم فى ذلك، و فى سائر ما يرجع إلى جنسه و صـفته، فيجب أن يكون المراد بـذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صـفة مخصوصـة- لكونه عليهـا (له) تـأثير فى المراد- و قـد علمنا أن الصـفة التى تؤثر فى المراد هى أن توقعه على وجه لا يحتمل الا ذلك المراد فى أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكما، و ذلك نحو قوله تعالى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ و نحو قوله: إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً إلى ما شاكله. فأمّا المتشابه فهو الذى جعله عز و جل على صفة تشتبه على السـامع- لكونه عليها (غمض) المراد به- من حيث خرج ظاهره عن أن يـدل على المراد به لشـىء يرجع إلى اللغـة أو التعارف، و هـذا نحو قوله تعـالى: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ إلى مـا شـاكله لأـن ظـاهره يقتضـى مـا علمنـاه محالاـ فالمراد به مشـتبه و يحتاج فى معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات» ۱۶۹. و يورد القاضـى عبـد الجبار على نفسه اعتراضا مؤدّاه أن اللّه وصف القرآن كله بأنه محكم و ذلـك فى قوله تعـالى الر كِتـابٌ أُحْكِمَتْ آيـاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ثم وصـفه كله بـأنه متشابه و ذلك فى قوله: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً

مُتَشابِهاً و لکنه- ببساطة یساعده علیها سیاق الآیات کلها- یرد الاحکام هنا إلی الاعجاز، الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۸۸ و یرد التشابه إلی التساوی فی المصلحة و الدلالة «فأمّا وصف جمیعه بأنه محکم فلیس المراد به ما قدمناه، و إنما أرید به أنه تعالی أحکمه فی باب الاعجاز و الدلالة علی وجه لا- یلحقه خلل، و وصف جمیعه بأنه متشابه، المراد به أنه سوّی بین الکل فی أنه أنزل علی وجه المصلحة و دل به علی النبوة، لأن الأشیاء المتساویة فی الصفات المقصود إلیها یقال فیها متشابهة» ۱۷۰. و إذا کان القاضی قد أخضع دلالة القرآن کله لدلالة العقل، بناء علی أن اللغة لا تدل إلّا بعد معرفة القائل، فإن المحکم و المتشابه کلیهما فی حاجة إلی هذه المعرفة العقلیة لوقوعهما دلالة. و یری القاضی «أن المحکم کالمتشابه من وجه، و هو یخالفه من وجه آخر. فأمّا الوجه الذی یتفقان فیه فما قدمناه من أن الاستدلال بهما أجمع لا یمکن إلّا بعد معرفة حکمة الفاعل و أنه لا یجوز أن یختار القبیح، لأن الوجه الذی له قلنا ذلک لا یمیز المحکم من المتشابه ... و أمّا الوجه الذی یختلفان فیه، فهو أن المحکم إذا کان فی موضوع اللغة أو لمضامة القرینة، لا یحتمل إلّا الوجه الواحد، فمتی سمعه من عرف طریقة الخطاب و علم القرائن أمکنه أن یستدل فی الحال علی ما یدل علیه. و لیس کذلک المتشابه، لأنه و إن کان من العلماء باللغة و یحمل القرائن، فإنه یحتاج عند سماعه إلی فکر مبتدأ و نظر مجدد لیحمله علی الوجه الذی یطابق المحکم أو دلیل العقل. و یبین صحة ذلک أنه عز و جل بین فی المحکم أنه أصل للمتشابه، فلا بدّ أن یکون العلم بالمحکم أسبق لیصحّ جعله أصلا له» ۱۷۱. و هکذا یظلّ القاضی عبد الجبار یلحّ علی فکرة النظر التی هی و الاستدلال شیء واحد، و ذلک لیظل مخلصا لتصوره العام للغة علی أنها نوع من أنواع الدلالة. و إذا کان الکلام محتملا لوقوع المجاز فیه، علی عکس الأنواع الأخری من الدلالة، فمن الطبیعی أن ینفی القاضی عن المجاز تهمة الکذب التی سعی خصومهم لالزامهم بها، و ذلک لنفی الکذب عن القرآن، و جعل تأویلاتهم قائمة علی أساس مکین. و نفی الکذب عن المتشابه، لیس إلّا دفاعا عن المجاز فی اللغة عموما مما یؤکد العلاقة بین القضیتین عند القاضی «اعلم أن المتکلم قد یکون صادقا بالکلام المحتمل، إذا أراد به الوجه الصحیح، و یحل جمیع ذلک محل کونه صادقا، بالکلام المخصوص، الذی لا یحتمل، لأن الصدق لیس بمقصور علی الحقیقة، دون المجاز، و إنما یکون المتکلم صادقا، بالکلام الذی یجوز أن یتناول المراد باللغة، علی وجه إذا قصد به وجه الصدق، فإذا صح ذلک فی المتشابه، کصحته فی المحکم، و لم الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۸۹ یمتنع أن یکون له معنی، فیجب أن لا- یکون قبیحا، لأن من حق الصدق، إذا خرج من أن یکون عبثا، بحصول غرض صحیح فیه، أن یکون حسنا، فإذا کان هذا حال المتشابه، فکیف ینفی وقوعه من الحکیم؟» ۱۷۲. و إذا کان المحکم یدل بظاهره علی ما یدل علیه العقل، فالحاجة إلیه تصبح ضروریة و هامة لمجادلة الخصوم الذین یتمسکون بظاهر المتشابه، و ذلک إلی جانب ضرورته لاثارة التأمل و الحث علی النظر و الاستدلال. «إن المخالفین فی التوحید و العدل یمکن أن نحاجهم بذکر المحکم و نبین مخالفتهم لما أقروا بصحته فی الجملة، و یبعد ذلک فی المتشابه، فلذلک تجد کتب شیوخنا رحمهم اللّه مشحونة بذکر هذا الباب لیبینوا أن القوم کما خرجوا عن طریقة العقول فکذلک عن الکتاب» ۱۷۳. و هکذا یتحوّل القرآن بمحکمه و متشابهه، و کذلک المجاز، إلی قرائن و أدلّة عقلیة غایتها الحث علی التأمل و النظر و مجادلة الخصوم و کشف تهافت حججه و أقاویله. و من الطبیعی بعد ذلک أن یکون المتشابه مما یمکن معرفته، لأنه لا بدّ أن یقع دلالة و إلّا کان اللّه عابثا بمخاطبتنا به. و من الطبیعی أیضا أن یکون التوجیه النحوی للآیة عند القاضی علی العطف لا- علی الاستئناف، و یکون الراسخون فی العلم یعلمون المتشابه و هم «مع العلم بذلک یقولون آمنا به فی أحوال علمهم به لیکمل مدحهم، لأن العالم بالشیء إذا أظهر التصدیق فقد بالغ بما یلزمه، و لو علم و جحد لکان مذموما» ۱۷۴. و بذلک کله یکون القاضی عبد الجبار قد ربط بین المجاز و التأویل و المحکم و المتشابه. و ربط کل هذه القضایا بالأساس العقلی للمعرفة عند المعتزلة. و یصبح هناک نوع من الموازاة بین المحکم و المتشابه من جهة، و المعرفة الضروریة و المعرفة النظریة من جهة أخری. یتشابه المحکم مع المعرفة الضروریة بوضوحه و انکشافه دون حاجة للاستدلال. و علی العکس من ذلک المتشابه الذی لا- یعرف المراد به إلّا بالتأمل و التأویل، تماما کما لا یمکن التوصل إلی العلوم النظریة إلّا بالاستدلال و النظر. و کما أن العلوم الضروریة تعدّ أساسا للعلوم النظریة، فکذلک المحکم یعدّ أساسا لفهم المتشابه. و

نتيجـة لـذلک کله يصـبح التأويل قرينا للاسـتدلال و مرادفا له بنفس القـدر الـذی أصـبحت فيه اللغـة نوعا ثالثا من الدلالـة العقليـة لها شروطها الخاصة لوقوعها دلالة. و من الضـروری- لاکتمال جوانب دراسـتنا- أن نعرض لبعض جهود القاضی عبد الجبار فی التأويل. و لمّا کانت جهود المعتزلة فی التأويل تنصبّ أساسا الاتجاه العقلی فی التفسير، ص: ۱۹۰ علی آيات التوحيد و العدل بکل تفاصيلهما، و لمّا کنا قد عرضـنا لکثير من هذه الآيات فی الفصول السابقة، فقد رأينا أن نقتصر فی عرض جهود القاضی علی قضيتين أساسيتين هما: قضـية رؤيـة اللّه عز و جل، و قضـية خلق الأفعال. و مبرر اختيار هاتين القضـيتين، أن أولاهما تعـدّ- إلی جانب قضـية الکلام- من أهم القضايا الخلافيـة بين المعتزلـة و خصومهم، و تظهر فيها بوضوح کامل مشـکلة التأويل لورود بعض آيات القرآن باثباتها، و ذلک علی عکس قضـية الکلام التی تعدّ قضـية جدلية أکثر منها قضية متصلة بتأويل النص القرآنی، أمّا قضية خلق الافعال فترجع أهميتها إلی أنها أساس نشأة الفکر الاعتزالی برمته کما سـبقت الاشارة فی التمهيد. و هی- أيضا- قضـية خلافية ظل الخلاف فيها مسـتمرا، هی و قضـية الرؤية، حتی عصور متأخرة. لذلک کله نکتفی بهاتين القضـيتين کنموذجين لقضايا التوحيد و العدل، يکشفان لنا عن نهج القاضی فی التأويل و علاقته بباقی جوانب الفکر الاعتزالی التی أسهبنا فی شرحها.

ب- التوحيد و قضية رؤية اللّه

ب- التوحيـد و قضـية رؤيـة اللّه قضـية الرؤيـة، و جوازهـا علی اللّه و عـدم جوازهـا عليه، من القضايا الهامـة التی ثارت بين المعتزلـة و خصومهم، و أثارت کثيرا من الجـدل و النقاش. و ترتبط هـذه القضـية- فی مفاهيم المعتزلة- بقضـية التوحيد و نفی الجسـمية عن اللّه، ذلک أن اثبات اللّه مرئيا يقتضـی کونه فی جهـة و متحيزا فی المکان. و لـذلک سـعی المعتزلة إلی نفی أن يکون اللّه مرئيا بأی صورة من الصور، و إلی نفی ذلـک عنه فی الـدنيا و فی الآـخرة علی السواء. و لم يکن سبيـل ذلک سـهلا أمامهم، فالاعتراضات کثيرة. و إذا کانوا قد وجدوا فی بعض آيات القرآن سندا لوجهة نظرهم، فقد اعترضتهم آيات أخری استشهد بها خصومهم فی رد هذه الدعوی. و من ثم لم يکن أمام المعتزلـة سبيل إلّا تأويل هـذه الآيات التی يستشـهد بها الخصوم تأويلا يتفق مع وجهـة نظرهم فی التوحيـد، و فيما يجوز علی اللّه و مـا لاـ يجوز عليه. و نظروا إلی الآيـات التی استشـهد بهـا الخصوم علی أنها من المتشابه الـذی لا يعلم تأويله إلّا اللّه و الراسـخون فی العلم، و نظروا إلی الآيات التی تسند وجهة نظرهم علی أنها من المحکم الذی ترد إليه آيات الخصوم المتشابهة. و کان من الطبيعی أن يلجأ الخصوم إلی نفس الحيلـة، فيعتبروا ما يـدعم وجهـة نظرهم محکما، و ما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابها. و کان من الطبيعی أيضا أن يدّعی کل طرف لنفسه صـفة «الراسـخين فی العلم» القادر علی التأويل الصـحيح. الاتجاه العقلی فی التفسير، ص: ۱۹۱ و يستلفت نظر الباحث فی هذه القضية أن المعتزلة- علی غير عادتهم- لا يلزمون خصومهم الکفر علی القول بجواز رؤية اللّه جل و عز، و من ثم فهم أقل تشددا فی الهجوم علی خصومهم، و ذلک علی عکس ما نری من تشدد فی مواقفهم من قضية خلق الأفعال أو خلق القرآن، و همـا قضـيتان ترتبط أولاهما بالأصل الثانی من أصول المعتزلـة و هو العـدل، أما الثانيـة فترتبط بأصل التوحيـد الأول. و المعتزلة- فی قضية الرؤية- لا يتساهلون مع خصومهم فحسب، بل يلتمسون لهم العذر إذا هم جوّزوا الرؤية علی اللّه من غير کيفية، أی من غير تشبيه للّه بالاجسـاد. و هم- أی المعتزلـة- فی ذلـک يفرقـون بين أنـواع المـدرکات، و مـدی وضوحهـا و العلم بهـا، فأجنـاس المسـموعات و المشـمومات و المذوقات لا جدال فی وضوحها و العلم بها، و ليس کذلک أجناس المرئيات التی منها ما هو جوهر، و منهـا ما هو عرض، و هی لـذلک ليست علی نفس الدرجـة من الوضوح و العلم، و من ثم کثرت فيها الشـبه و الاعتراضات. و من أجل هذه الشـبه التی تتعلّق بالمرئيات دون ما عداها من أنواع المدرکات لا يلزم من جوّز علی اللّه الرؤية الکفر، إذا جوّزها من غير تشبه للّه بالاجساد، إذ أنه بـذلک لا يکون مخالفا للمعتزلـة فی الأصل الذی يدافعون عنه، و هو التوحيد و التنزيه، و إنما يکون خلافه لهم ناتجا عن سوء التفرقة بين أنواع المدرکات. يقول أبو هاشم الجبائی: «إن العلم بأن ما خالف فی جنسه الأصوات و الکلام لا يصح أن يکون مسـموعا أظهر من العلم بأن ما خالف هـذه الأجناس المرئيـة لا يصـح أن يکون مرئيا ... إنه يقرب عندی أن يکون العلم بأن الجسم لا

يسمع، و الحركة لا تسمع و لا يصح ذلك فيهما، ضروريا ... إن المسموعات نوع واحد، فلا يصح اثبات مسموع ليس منها، و كذلك المدركات من جهة الشم. و الذوق. فأمّا المرئيات فمخالفة لها فى ذلك، لأنها تشتمل على نوعين مختلفين جوهر و عرض، فلم ينحصر المرئى على الوجه الذى انحصر عليه المسموع، فلذلك لزم من قال إن اللّه تعالى يسمع الكفر، و لم يلزم ذلك من قال إنه يرى إذا نفى التشبيه. و لذلك ظهر القول فى أنه تعالى لا يسمع، و التبس ذلك فى الرؤية و كثرت الشبه» ۱۷۵. غير أن قضية نفى الرؤية عن اللّه، إلى جانب اتصالها بأصل التوحيد، و هو الأصل الأول للمذهب الاعتزالى، تتصل من جانب آخر بصفات المدح التى لا يجب نفيها عن اللّه. بمعنى أن اللّه تعالى إذا كان قد تمدّح نفسه بأنه لا يرى، فإن الزعم بأنه يرى هو نفى للمدح الذى مدح به ذاته. و فى هذا السبيل يقسم المعتزلة ما يمتدح به اللّه سبحانه نفسه إلى قسمين: القسم الأول، ما يرجع إلى صفات الفعل، أمّا القسم الثانى فهو ما يرجع إلى صفات الذات. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۹۲ و ينقسم القسم الأول من صفات المدح إلى: ما يتمدح باثباته، و ما يتمدح بنفيه. و ما يتمدح باثباته من الصفات الراجعة إلى الفعل ينقسم بدوره إلى قسمين: أحدهما يقتضى نفيه نقصا، مثل التمدّح بفعل الواجب و التمكين و ازاحة العلل و اثابة المطيع، و ثانيهما ما لا يقتضى نفيه نقصا مثل فعل الاحسان و التفضل. و أمّا ما يتمدح بنفيه من صفات الفعل فعلى قسمين أيضا: أحدهما يوجب اثباته النقص كنفى الظلم، و ثانيهما ما لا يقتضى اثباته نقصا مثل أن يمتدح بألّا يعاقب الكافر و لو عاقبه لم يقتض ذلك نقصا فيه. أمّا القسم الثانى، و هو التمدح بالأمر الذى يرجع إلى صفات الذات، فينقسم إلى ثلاثة أقسام: أولهما التمدح بما هو اثبات فى الحقيقة، و نفى ذلك يوجب النقص، و ذلك كمدحه بأنه قديم. و ثانيهما التمدح بما يجرى مجرى الاثبات مثل وصفنا له بأنه عالم و قادر وحى، و نفى ذلك يوجب النقص. و ثالثهما التمدح بما يجرى مجرى النفى مثل نفى الرؤية و النوم، و اثبات ذلك يوجب النقص. ۱۷۶. و إلى هذا النوع الثالث من القسم الثانى ينتمى ما تمدح اللّه به نفسه من نفى الرؤية عن ذاته، و من ثم فإن اثبات الرؤية له تقتضى نقصا ينبغى نفيه عن اللّه جل و عز. و الدليل السمعى الذى يورده المعتزلة على خصومهم فى هذا الصدد هو قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الانعام/ ۱۰۳). و لكى يؤكد المعتزلة أن هذه الآية وردت مورد التمدح يلجئون إلى السياق الذى وردت فيه الآية «لأن سياق الآية يقتضى ذلك، و كذلك ما قبلها و ما بعدها، لأن جميعه فى مدائح اللّه تعالى، و غير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة، أ لا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا: فلان ورع تقى نفى الجيب مرضى الطريقة أسود يأكل الخبز يصلى بالليل و يصوم بالنهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير فى المدح. يبين ذلك، أنه تعالى لما بيّن تميزه عمّا عداه من الأجناس بنفى الصاحبة و الولد بيّن أنه يتميز عن غيره من الذوات بأنه لا يرى و يرى» ۱۷۷. و فكرة المدح لا تنفصل عند المعتزلة عن فكرة التوحيد و التنزيه و نفى مشابهة اللّه للبشر و الأجساد، بل هما فكرتان مرتبطتان غير منفصلتين «فإن قيل: و أى مدح فى أنه لا يرى القديم تعالى و قد شاركه فيه المعدومات و كثير من الموجودات؟ قلنا: لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى، و إنما يقع التمدح بكونه رائيا و لا يرى، و لا يمتنع فى الشىء أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شىء آخر اليه يصير مدحا، و هكذا فلا مدح فى نفى الصاحبة و الولد مجردا ثم إذا انضم إليه كونه حيّا لا آفة به صار الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۱۹۳ مدحا. و هكذا فلا مدح فى أنه لا أول له، فإن المعدومات تشاركه فى ذلك، ثم يصير مدحا بانضمام شىء آخر إليه، و هو كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موجودا، كذلك فى مسألتنا. و حاصل هذه الجملة، أن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه و بين غيره من الذوات، و البينونة لا تقع إلّا بما نقوله، لأن الذوات على أقسام، منها ما يرى و يرى كالواحد منا، و منها ما لا يرى و لا يرى كالمعدومات، و منها ما يرى و لا يرى كالجماد، و منها ما لا يرى و يرى كالقديم سبحانه و تعالى. و على هذا الوجه صحّ التمدح بقوله: و هو يطعم و لا يطعم» ۱۷۸ و هكذا ترتبط فكرة المدح بتباين الذات الالهية عن الذوات البشرية. و فكرة التباين ليست سوى التنزيه عن صفات النقص البشرية، و تأكيد صفات الكمال، بمعنى أن الذات الالهية و إن حملت بعض الصفات البشرية كالحياة و العلم و الارادة و السمع و البصر، فإن هذه الصفات قد بلغت أوج كمالها فى اللّه و تفاوتت فى البشر، أمّا صفات النقص و الضعف فى البشر فهى منفية نفيا كاملا عن اللّه. و هكذا تقع البينونة التى هى أساس المدح.

و هكـذا تلتقى فكرتا التوحيـد و المـدح فى قضـية نفى الرؤية عن اللّه. و إذا كان المعتزلة- على غير عادتهم- لا يلزمون من جوّز رؤية اللّه من غير كيفيـة الكفر على أسـاس أن التفرقـة بين أنواع المرئيـات ممـا يصـعب و يلتبس، فـإنهم أيضـا- على غير عـادتهم- يجيزون الاسـتدلال على مسألـة نفى الرؤيـة بالعقل و السـمع جميعا «لأن صـحة السـمع لا تقف عليها، و كل مسألـة لا تقف عليها صـحة السـمع فالاسـتدلال عليها بالسمع ممكن. و لهذا جوّزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيا، لما لم نقف صحة السمع عليها، يبين ذلك أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعـالم صانعـا حكيمـا، و إن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، و لهـذا لم نكفر من خالفنا فى هـذه المسألـة، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضـى جهلا بذاته و لا بشـىء من صـفاته» ۱۷۹ و المسألـة ترتبط فى النهايـة بعدم المساس بأصل التوحيد الـذى يـدافع عنه المعتزلـة، لكنهم حين يجـدون خصومهم يبدءون اسـتدلالهم بالسـمع، أى من القرآن الشـريف، و السـنة النبوية، على اعتبار أن قضـية التوحيـد، و منها الرؤيـة، لا تؤخذ إلّا من السـمع و لا مجال فيها للعقل، و هو منطلق يخالف تمام المخالفة ما ينطلق منه المعتزلـة حيث يعتبرون أن قضايا التوحيـد و العـدل هى قضايا عقلية فى الأساس الأول و أن السـمع قد جاء لتأكيدها، و لذلك قال أبو على الجبائى «إن سائر ما ورد به القرآن فى التوحيد و العدل ورد مؤكدا لما فى العقول، فأمّا أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاسـتدلال به ابتداء فمحال» ۱۸۰. حين يجد المعتزلة أن خصومهم يبدءون اسـتدلالهم بالسـمع يلجئون إلى نزع هذا السلاح من يدهم بادئ ذى بدء على الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۱۹۴ أساس أنهم لا يصـح لهم العلم بالسـمعيات «لأنهم قد أفسدوا على أنفسـهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لاضافتهم القبائح كلها إلى اللّه» ۱۸۱. و إذا كانت قضايا التوحيد و العدل هى قضايا عقلية فى المحل الأول، فإن صحة السمع تنبنى على أدلّة العقل، و ما ورد فى السمع مخالفا لأدلة العقل يجب تأويله بما يتفق مع هذه الأدلة العقلية. و لا تناقض بين هذا المبدأ و بين قول المعتزلة إن قضـية الرؤية مما يصحّ أن يسـتدلّ عليها بالعقل و السـمع معا إذا كانت هذه القضـية، حتى مع الجهل بها، لا تقدح فى أساس التوحيد. على أنهم فى هذه القضـية يربطون بين العقل و السـمع و لا يقدمون السمع على العقل، بل يجعلونهما متساويين فى الدلالة. (۱) و إذن يقوم مسـلك المعتزلة فى تأكيد أفكارهم العقلية عن اللّه تعالى على ثلاث وسائل: الوسيلة الأولى هى التفرقـة بين المحكم و المتشـابه، و اعتبـار مـا يـدعم وجهـة نظرهم محكما يـدل بظاهره، و فى نفس الوقت اعتبار ما يـدعم وجهـة نظر الخصوم متشابها فى حاجـة إلى التأويل. أمّا الوسـيلة الثانية فهى التأويل و غايته رفع التناقض الذى يمكن أن يوجد بين أفكارهم العقلية عن اللّه و بين ظاهر بعض الآيات التى يستشـهد بها الخصوم، و التى يعدها المعتزلة متشابها. أمّا الوسـيلة الثالثة فهى انكار حق الخصوم، أو قـدرتهم على معرفـة السـمعيات و فهمهـا، لأن صـحة السـمع موقوفـة على العـدل و التوحيـد و هى قضايا عقليـة، و لأن الخصوم «قد أفسدوا على أنفسـهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لاضافتهم القبائح كلها إلى اللّه». و هذه الوسيلة الأخيرة لا يسلكها المعتزلة فى الرد على خصومهم فى قضية الرؤية و ذلك لأنها لا تقدح فى أصل التوحيد أولا، و ثانيا لأنها من المسائل الشائكة التى كثرت فيها الشبه و الاعتراضات، بسـبب صـعوبة التفرقة بين أنواع المدركات كما سـبقت الاشارة. و على ذلك يبدأ المعتزلة نقاشهم قضية الرؤية على أساس ايراد أدلتهم السـمعية، و هى المحكمـة من وجهـة نظرهم على نفى الرؤيـة، ثم يلجئون إلى أدلّة الخصوم- و هى المتشابه- مسـتخدمين سـلاح التأويل و المجاز. يورد المعتزلـة على خصومهم قوله تعالى: لا تُـدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُـدْرِكُ الْأَبْصارَ، وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام/ ۱۰۳) فيأخذونه دليلا على صـحة ما أثبتوه عقلا من أن اللّه تعالى لا يصحّ أن يرى. غير أن هذا الدليل السـمعى لا يسلم للمعتزلـة من النقض، إذ يلجأ خصومهم إلى التفرقـة بين لفـظ «أدرك» و لفظ «رأى» على أساس أن الادراك غير الرؤيـة و أن اللّه إذا كان قـد نفى أن يدرك بالبصر فإنه لم الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۱۹۵ ينف أن يرى إذ «أن الادراك عبارة عن الاحاطة و منه فلمـا أدركه الغرق أحـاط به و إنّا لمـدركون أى محاط بنا فالمنفى إذا عن الأبصار احاطتها به عز و علا لا مجرد الرؤيـة ... يـدل لنا أن تخصـيص الاحاطـة بالنفى يشـعر بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك و أقله مجرد الرؤية كما أنّا نقول لا تحيط به الأفهام و إن كانت المعرفـة بمجردها حاصـلة لكل مؤمن فالاحـاطة للعقل منفيـة كنفى الاحاطة للحس و ما دون الاحاطة من المعرفة للعقل و الرؤية للحس ثابت غير منفى» ۱۸۲. و يضـطر المعتزلـة إلى الـدخول فى مناقشات لغوية حول لفظ «أدرك» و الفرق بينه و بين لفظ «رأى». و

ینفی المعتزلة أن یکون الادراک هو الاحاطة و «الاحاطة لیس هو بمعنی الادراک لا فی حقیقة اللغة و لا فی مجازها أ لا تری أنهم یقولون السور أحاط بالمدینة و لا یقولون أدرکها أو أدرک بها ... علی أنه کما لا تحیط به الأبصار، فکذلک لا یحیط هو بالابصار، لأن المانع فی الموضعین واحد فلا یجوز حمل الادراک المذکور فی الآیة علی الاحاطة» ۱۸۳ ثم یفرقون بین الادراک مطلقا، و بین الادراک إذا قید بالنظر کما هو منطوق الآیة الکریمة. فالادراک «إذا قرن بالبصر أفاد ما تفیده رؤیة البصر، و إن کان إذا أطلق فقد یستعمل بمعنی اللحوق، فیقال: أدرک الغلام إذا بلغ، و أدرکت الثمرة إذا نضجت، و أدرک فلان فلانا إذا لحقه، و قال سبحانه: حَتَّی إِذا أَدْرَکَهُ الْغَرَقُ یعنی لحقه الغرق، و قالَ أَصْحابُ مُوسی إِنَّا لَمُدْرَکُونَ یعنی لملحوقون. و قد یقال عند الاطلاق أدرکت الحرارة و البرودة و أدرکت الصوت، و کل ذلک إنما یصح إذا لم یقرن بالبصر، و متی قرن به زال الاحتمال عنه، فاختص بفائدة واحدة و هی الرؤیة بالبصر. فإذا صحّ ذلک فیجب أن یکون قوله تعالی: لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ فی باب الدلالة علی أنه لا یری بمنزلة قوله تعالی: لا تراه الأبصار» ۱۸۴ و بصرف النظر عن خلافهم حول «الادراک» هل هو الاحاطة أو البلوغ أو اللحوق، فإن الفکرة التی یطرحها القاضی عبد الجبار للتفرقة بین لفظ «أدرک» عند الاطلاق، و بین نفس اللفظ إذا قید بالنظر تبدو فکرة أصیلة من ناحیة الدلالة علی أساس أن اللفظ یکتسب معنی محددا من خلال الترکیب و السیاق، و أن هذا اللفظ حین لا یکون موضوعا فی سیاق محدد، لا یکون له حینئذ سوی معنی هلامی مهوّش. غیر أن الآیة تثیر أشکالا آخر حول مفهوم کلمة «الأبصار» إذ یبدو مفهوما و منطقیا نفی أن تدرک الأبصار اللّه، و لکن کیف یدرک هو الأبصار؟ و هنا یلجأ المعتزلة إلی القول ب «أن المراد بالأبصار المبصرون، إلّا أنه تعالی علّق الادراک بما هو آلة فیه و عنی به الجملة. أ لا تری أنهم یقولون: مشت رجلی، و کتبت یدی، و سمعت اذنی، و یریدون الجملة» ۱۸۵ و علی ذلک یکون معنی الآیة أن المبصرین لا یدرکون اللّه و لکنه یدرک المبصرین. و هنا یثور اشکال جدید فحواه أن الآیة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۹۶ تقتضی علی هذا التأویل- أی تأویل الابصار بالمبصرین- «أن یری اللّه نفسه لأنه من المبصرین» ۱۸۶ غیر أن المعتزلة یردون علی هذا الاشکال بدلیل عقلی فحواه «أنه تعالی و إن کان مبصرا، فإنما یری ما تصحّ رؤیته، و نفسه یستحیل أن تری- لما قد بینا أنه یمدح بنفی الرؤیة عن نفسه مدحا یرجع إلی ذاته، و ما کان نفیه راجعا إلی ذاته فإن اثباته نقص، و النقص لا یجوز علی اللّه تعالی» ۱۸۷ و لا یکون هذا الاشکال واردا علی مفسّر معتزلی کالزمخشری لأنه لم یتأول الأبصار علی أنها المبصرون کما فعل القاضی عبد الجبار، و إنما البصر عنده «هو الجوهر اللطیف الذی رکبه اللّه فی حاسة النظر و به تدرک المبصرات، فالمعنی أن الأبصار لا تتعلق به و لا تدرکه لأنه متعال أن یکون مبصرا فی ذاته لأنه الأبصار إنما تتعلق بما کان فی جهة أصلا أو تابعا کالأجسام و الهیئات (و هو یدرک الأبصار) و هو للطف ادراکه للمدرکات یدرک تلک الجواهر اللطیفة التی لا یدرکها مدرک (و هو اللطیف) یلطف عن أن تدرکه الأبصار (الخبیر) بکل لطیف یدرک الأبصار لا تلطف عن ادراکه و هذا من باب اللف» ۱۸۸. و فی هذا التفسیر تسعف الزمخشری معرفته البلاغیة فیبتعد عن الاشکال الذی یثیره تأویل «الأبصار» بالمبصرین، و یساعده علی ذلک ربط آخر الآیة بأولها علی طریقة «اللف» بمعنی أن نفی ادراک الأبصار للّه یؤکده کونه- سبحانه- لطیفا، و اثبات ادراکه لها یؤکده کونه خبیرا. ثم إن تعریف الزمخشری للأبصار بأنها جواهر لطیفة و أن اللّه یدرکها یستند إلی أساس کلامی للمعتزلة، و للنظّام خصوصا فی أن الجواهر یجوز أن تری. و بذلک یری اللّه ما تجوز علیه رؤیته، و یرتفع الاعتراض الذی یمکن أن یثور من الخصوم علی ذلک. إلی هنا ینتهی المعتزلة من ایراد دلیلهم المحکم من السمع، و یدفعون الاعتراض الذی یثیره الخصوم علی هذا الدلیل. و هذا یؤدی بهم إلی الخوض فی مسائل لغویة و دلالیة حول معنی اللفظ منفردا و معناه فی ترکیب معین. و فی هذه النقطة أفلح القاضی عبد الجبار فی تفسیر الآیة بما یتفق مع وجهة النظر الاعتزالیة. غیر أن تأویله للأبصار بأن المقصود بها المبصرون أوقعه فی اشکالات راح یدفعها، و هی اشکالات تخلّص منها الزمخشری تخلّصا بلاغیا استخرجه من السیاق العام للآیة الذی لا یفصل بین أولها و آخرها. غیر أننا یجب أن نثبت أن القاضی عبد الجبار له کتابان: المغنی فی أبواب التوحید و العدل، و شرح الأصول الخمسة، و أنه فی الکتاب الأول لم یورد هذا التأویل الذی أوقعه فی الاشکالات. بل ورد هذا التأویل فی کتابه الثانی «شرح الأصول الخمسة» و هو کتاب یختلف فی أسلوبه و

طریقة عرضه عن الکتاب الأول، الأمر الذی یجعلنا نظن أن هذه التأویلات من صنع شارح الکتاب و المعلّق علیه و هوم أحد تلامیذ القاضی عبد الجبار. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۹۷ یثیر خصوم المعتزلة- علی الدلیل السابق- اعتراضا آخر، فحواه أن اللّه و إن کان یستحیل أن یری فی الدنیا، فما المانع من رؤیته فی الآخرة و الحال غیر الحال؟ و یبنون هذا الاعتراض علی أساس أن نفی الرؤیة فی الآیة المقصود به الرؤیة فی الدنیا لا فی الآخرة ۱۸۹ و یبنی المعتزلة ردهم علی هذا الاعتراض علی أساسین: الأساس الأول أن الآیة وردت مورد التمدح، و اثبات ما تمدح اللّه بنفیه عن نفسه یوجب النقص. و الأساس الثانی أن الآیة عامة و لم تخصص بوقت دون وقت، فلا دلیل للخصوم علی تخصیص عموم الآیة، و الأصل فی ذلک «أنه تعالی قد نفی أن یدرک بالأبصار نفیا عاما من غیر توقیت، فیجب القطع علی أن المراد به فی کل حال، و لا فرق بین من قال إنه أراد به فی الدنیا دون الآخرة، و بین من قال إنه أراد بذلک فی بعض أوقات الدنیا دون بعض علی ما یذهب إلیه بعض من یقول بالحلول. و لا فرق بین من قال ذلک فی هذه الآیة و بین من قال بمثله فی سائر ما تمدح بنفیه عن نفسه، نحو تمدحه بنفی السنة و النوم، و نفی الصاحبة و الولد، و نفی المثل. فإذا وجب حمل ذلک أجمع علی أن المراد به النفی و ما کان نفیه مدحا مما یرجع إلی ذاته، فاثباته له لا- یکون إلّا نقصا. و صفات النقص لا تجوز علی القدیم سبحانه فی الدنیا و لا فی الآخرة، فیجب أن لا یری فی الدنیا و لا فی الآخرة، و أن لا یصح أن یکون المراد بالآیة النفی فی وقت دون وقت، کما لا یصح أن یکون المراد بقوله: لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ نفی ذلک فی حال دون حال» ۱۹۰. و هناک دلیل آخر یتشبث به المعتزلة علی عدم جواز رؤیة اللّه تعالی، و هو دلیل سمعی من قصة موسی علیه السلام، و المقصود بذلک قوله تعالی لموسی حین طلب رؤیته لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی (الأعراف/ ۱۴۴) «فنفی أن یراه و أکد ذلک بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دکا، و نبّه بذلک علی أن رؤیته له لا تقع لتعلیقه ایاها بأمر وجد ضده علی طریق التبعید المشهور فی مذاهب العرب لأنهم یؤکدون الشیء بما یعلم أنه لا یقع (لا) علی جهة الشرط لکن علی جهة التبعید» ۱۹۱. و یبدو أن طلب موسی الرؤیة من اللّه عز و جل بقوله رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ (الأعراف/ ۱۴۳) کان قد أثار لدی المعتزلة السابقین علی القاضی عبد الجبار مشکلة تصدّوا لحلها. هذه المشکلة تتمثل فی حل التعارض القائم بین قولهم بأن معرفة توحید اللّه و عدله هی معرفة عقلیة لا تستند إلی السمع، و بین طلب موسی علیه السلام الرؤیة، مما یوهم بجهله- و هو النبی المعصوم- بصفات اللّه و ما یلیق به. و کان أن تصدّی علماء المعتزلة کأبی الهذیل العلاف، و أبی علی الجبائی إلی تأویل «النظر» فی قوله رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ بأن المقصود به المعرفة الضروریة الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۹۸ التی تزول معها الشبه، و تصل إلی درجة أشبه بالمعرفة الیقینیة. کأن موسی علیه السلام طلب من اللّه أن یعرّفه نفسه معرفة ینجلی عنها الشک کأنها المعرفة الناتجة عن الرؤیة و النظر المباشر. و معنی هذا أن الآیات الواردة فی قصة موسی کانت تمثل لدی المعتزلة السابقین متشابها فی حاجة إلی التأویل. و یبدو أنها کانت سلاحا فی ید خصوم المعتزلة یستدلون بها علی جواز رؤیة الباری جل و عز بدلیل أن موسی علیه السلام طلب رؤیته. و کان خصوم المعتزلة- فیما یبدو- یحملون دک الجبل من اللّه و عدم تحقق الرؤیة علی أن موسی طلب رؤیة اللّه فی الدنیا، و هی غیر جائزة- فی رأیهم- إلّا فی الآخرة. و یتشبث المعتزلة بفکرة التبعید الموجودة فی قوله تعالی: لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی. و معنی ذلک أن اللّه علّق رؤیة موسی باستقرار الجبل، لا علی جهة الشرط، و لکن علی جهة التبعید بأن ذلک لن یحدث. و یستشهدون علی فکرة التبعید هذه بآیات أخری من القرآن، و بأبیات من الشعر «کما یقول قائلهم: «لا کلمتک ما لاح کوکب أو أضاء فجر» و کما قال الشاعر: إذا شاب الغراب أتیت أهلی و صار القار کاللبن الحلیب و کما قال جل و عز: وَ لا یَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّی یَلِجَ الْجَمَلُ فِی سَمِّ الْخِیاطِ و کما قال تعالی: وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّةِ خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ فکذلک قوله: فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی ثم جعله الجبل دکا بیّن به انتفاء الاستقرار، دلیل علی أن الرؤیة لا تقع علی وجه» ۱۹۲. و هناک فکرة أخری تؤکد فکرة التبعید السابقة و هی أن اللّه قال لموسی: لَنْ تَرانِی و «لن موضوعة للتأبید، فقد نفی أن یکون مرئیا البتة، و هذا یدل علی استحالة الرؤیة علیه» ۱۹۳. و فکرة أن «لن» موضوعة للتأبید قد یجد الخصوم فیها مطعنا یستدلون علیه من القرآن الکریم، ذلک أن «اللّه قال حاکیا عن الیهود وَ لَنْ

یَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَیْدِیهِمْ، أی لا یتمنون الموت، ثم قال حاکیا عنهم: یا مالِکُ لِیَقْضِ عَلَیْنا رَبُّکَ قالَ إِنَّکُمْ ماکِثُونَ فکیف یقال: إن لن موضوعة للتأبید؟ قلنا: إن لن موضوعة للتأبید ثم لیس یجب أن لا یصح استعماله إلّا حقیقة، بل لا یمتنع أن یستعمل مجازا، و صار الحال فیه کالحال فی قولهم أسد و خنزیر و حمار، فکما أن موضعها و حقیقتها الحیوانات المخصوصة ثم تستعمل فی غیرها علی سبیل المجاز و التوسع، و استعمالهم فی غیرها لا یقدح فی حقیقتها، کذلک هاهنا» ۱۹۴ و معنی ذلک أن «لن» موضوعة فی حقیقتها للتأبید، ثم قد تستعمل مجازا کما فی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۱۹۹ الآیات التی یستدل بها الخصوم. و تلتقی فکرة أن «لن» موضوعة للتأبید، مع فکرة التبعید المتضمنة فی الشرط فی الآیة، لیستدل بهما المعتزلة علی أن رؤیة اللّه مستحیلة. و لکن خصوم المعتزلة یرون فی هذه الآیات رأیا آخر. فهم یسلمون بجواز الرؤیة علی اللّه، لکنهم لا یرونها جائزة فی هذه الحیاة الدنیا، و یکون الأمر أنها لم تحدث لأن موسی طلبها فی غیر أوانها و لهذا تاب موسی من ربه علی ذلک و تبرأ من سفاهة قومه. و توبته و تبرؤه من طلب الرؤیة «لیس لأنها غیر جائزة علی اللّه و لکن اللّه تعالی أخبره أنها لا تقع فی دار الدنیا و الخبر صدق» ۱۹۵. و إذا کان المعتزلة قد اعتمدوا علی فکرتی أن «لن» موضوعة للتأبید، و أن الشرط فی الآیة هو علی طریقة التبعید المعروفة فی مذاهب العرب، و ذلک لکی یؤکدوا استحالة الرؤیة علی اللّه استحالة مطلقة، فما زال أمامهم سؤال موسی نفسه اللّه بقوله: رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ و هو سؤال یتناقض مع معرفة موسی العقلیة بعدل اللّه و توحیده مما یقدح فی عصمته کنبی. و هذا التناقض حلّه أبو الهذیل و أبو علی الجبائی بتأویل النظر فی الآیة علی أنه المعرفة کما سبقت الاشارة. و هذا التأویل معناه أن الآیة من المتشابه، و لکن القاضی عبد الجبار شاء أن یحوّل الآیة إلی دلیل للمعتزلة، و من ثم وجد نفسه مضطرا إلی رفض تأویل مشایخه، و أخذ الآیة علی ظاهرها بأن موسی طلب الرؤیة. و الأساس الذی یستند إلیه عبد الجبار أن «النظر» إذا عدی بحرف الجر «إلی» لم یحتمل إلّا النظر، و لا یحتمل المعرفة. یقول: «إن الرؤیة إذا قرن الیها النظر و عداه بإلی فالمراد به الرؤیة بالبصر. و قد قال سبحانه رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ فلما قرنه بالنظر و عدّاه بإلی وجب حمل ظاهره علی الرؤیة بالبصر، لأنه لا یصح أن یکون المراد بهذا النظر و الفکر، لأنه لا یقال فی نظر الفکر ینظر إلیه علی الحقیقة، و إنما یقال ینظر فیه. و قد ورد الکتاب بما یدل علی ذلک: فقال سبحانه: یَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ و قال تعالی: وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ و متی قرن بالرؤیة ذکر الجهرة، فالمراد به رؤیة البصر. و ذلک یدل علی أن موسی صلی اللّه علیه إنما سأل الرؤیة، و متی حمل سؤاله علی هذا الوجه أمکن حمل قوله (أنظر إلیک)، علی ظاهره و متی حمل علی أن المراد به العلم احتیج إلی حذف الآیات فی الکلام، فیصیر فی التقدیر کأنه قال: رب أرنی أنظر إلی الآیات التی عندها أعرفک ضرورة من غیر أن یدل الظاهر علیه» ۱۹۶ و إذا أخذت الآیة علی ظاهرها بأن موسی طلب رؤیة اللّه حقا، فکیف یتأتّی منه هذا الطلب و هو النبی المعصوم الذی یجب أن یعرف بعقله الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۰۰ ما یجوز علی اللّه و ما لا یجوز علیه؟ هنا ینکر القاضی عبد الجبار أن یکون موسی طلب الرؤیة لنفسه، بل دفعه قومه بعنادهم إلی ذلک. إذ هو أعلم باللّه و صفاته و توحیده من أن یسأل هذا السؤال الذی ینمّ عن جهل لا یلیق بنبوته «و قد حکی فی القصة أن قومه سألوه أن یریهم ربهم جهرة، فأجابهم بأن ذلک یستحیل علی اللّه تعالی، فلم یقنعوا بجوابه، و أحبوا أن یرد الجواب من قبل اللّه تعالی، فوعدهم بذلک ظنا منه أن الجواب إذا وقع من قبله کان أحسم للشبهة و أکّد فی الحجة، فاختار السبعین لحضور المیقات، و هو الذی أراده تعالی بقوله: وَ اخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِینَ رَجُلًا لِمِیقاتِنا و وعد قومه بأنه سأله سبحانه الرؤیة بحضور السبعین فی المیقات، و سأله عز و جل کما وعد، فأجابه بما دلّ به علی أن ما سألوه لا یجوز علیه. و قوله تعالی: فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیَّایَ، أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا یدل علی صحة ما قدمناه، لأنه بیّن أن للسفهاء فیما سأل من الاختصاص ما لیس له و للسبعین. و ظاهر ذلک یدل علی أنه إنّما سأل علی لسانهم، و أنهم لم یؤمنوا بأنه جل و عز لا یجوز أن یری عند جوابه» ۱۹۷ و یکاد خصوم المعتزلة یتفقون معهم فی ذلک، إلّا أنهم لا یستنتجون من هذا الموقف عدم جواز الرؤیة علی اللّه، بل یرون أن قوم موسی أخطئوا حین طلبوا رؤیة اللّه فی الدنیا، و هی غیر جائزة

إلّا فى الآخرة. أمّا الخطأ الثانى الـذى وقع فيه قوم موسـى فهو «توقيفهم الايمان عليها حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى اللّه جهرة أ لا ترى أن قولهم لن نؤمن لـك حتى تفجّر لنا من الارض ينبوعا إنما سألوا فيه جائزا و مع ذلك قرعوا به لاقتراحهم على اللّه ما لا يتوقف وجوب الايمان عليه» ۱۹۸. و هنا يثور تساؤل يطرح نفسه على المعتزلـة و يحاولون الاجابـة عليه. إذا كان موسـى طلب الرؤية لقومه لا لنفسه لأنه «أعرق فى معرفة اللّه تعالى من واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد و النظّام و أبى الهذيل و الشـيخين و جميع المتكلمين» ۱۹۹ فلمـا ذا نسب السؤال إلى نفسه بقوله: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ و لم يقل مثلا: «رب أرهم ينظرون إليك»؟ و لما ذا جاء جواب اللّه له (لن ترانى) و لم يجىء مثلا «لن يرونى»؟ يورد المعتزلة هذه الأسـئلة على أنفسـهم و يجيبون عن ذلك ب «أنه لا يمتنع أن يورد السائل عن غيره المسألة على سبيل الاضافة إليه، فيكون الحال فى ذلك معقولا لما تقدم من المقدمات، و على ذلك يشفع أحدنا إلى غيره لغيره، فيقول: أحب أن تفعـل بى كيت و كيت، و أن تقضـى حقى فيه، و يجيب المشـفوع إليه: بـأنى قـد فعلت ذلـك لـك و بـك، و يكون ذلك صحيحا، و إن كان السؤال عن غيره. و إنما كان كذلك لأن السائل لغيره عن غيره لغرض فيه تكفل بالمشقة لأجل غيره كتكفله بهـا لأجـل نفسه، فتحقـق باضافـة السؤال إلى نفسه اهتمامـا بـذلك، و إن كـان سائلاـ عن الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۲۰۱ غيره كاهتمـامه إذا كان سائلا لنفسه» ۲۰۰. و يورد المعتزلـة على أنفسـهم سؤالاـ آخر، أو ربما أورد هـذا السؤال خصومهم، فحواه: إذا كان موسـى لم يسأل الرؤيـة لنفسه، بل سألها لقومه على طريقـة التشـفع، فلما ذا تاب عن هـذا السؤال، و التوبة لا تصح إلّا من فعل نفسه؟ و تكون الاجابـة أن موسـى تـاب عن ذلك، لأنه سأل اللّه بحضـرة القوم من غير إذن، و لا يجوز من الأنبياء أن يسألوا اللّه تعالى بحضـرة الأمة من غير إذن سمعى، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يجابوا، فيكون ذلك تنفيرا عن قبول الأمة» ۲۰۱. و لعل فى كل ما أوردناه فى قصـة موسـى من حوار بين المعتزلـة و خصومهم ما يبين تنازعهم فى الاسـتدلال بهـذه القصـة كل لصالح وجهة نظره. فالمعتزلة فى بادئ الأمر أنكروا أن يكون موسـى عليه السـلام طلب الرؤيـة، حتى اضـطر أبو الهـذيل العلاف و أبو على الجبائى إلى تأويل النظر فى قوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ بأنه المعرفة. و لم يسـلم القاضى عبد الجبار بهذا التأويل من مشايخه، ربما لأن قول اللّه لَنْ تَرانِي اجابة لهذا الطلب، يؤكـد أن موسى طلب الرؤيـة، و من ثم أخـذ الآية على ظاهرها بناء على أن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلّا الرؤيـة. و معنى ذلك- كما أسـلفنا- أن الآيـة كانت تمثل لدى المعتزلة متشابها يحتاج للتأويل. و لكن القاضـى عبد الجبار حوّلها إلى محكم يسـتدل به المعتزلـة على عدم جواز الرؤية على اللّه عز و جل. و اضـطرهم ذلك إلى الرد على الاعتراضات الأخرى حول نسـبة سؤال موسى إلى نفسه لا إلى قومه، و حول تبرير توبة موسى من هذا السؤال .. الخ كل ذلك. و إذا كان القاضى عبد الجبار قد رفض تأويل مشايخه للآيـة على أساس أن موسـى قـد طلب رؤيـة اللّه حقا، و نفى فى نفس الوقت أن يكون قـد طلب الرؤية لنفسه، بل دفعه قومه إلى هـذا الطلب، فطلبه لقومه و نسـبه لنفسه على طريقـة التشـفع، و بـذلك نقـل الآيـة من أن تكون دليلاـ للخصوم و جعلها دليلا للمعتزلة عليهم. إذا كان القاضى عبد الجبار قد فعل ذلك، فإن جار اللّه الزمخشرى لم يسلك هذا المسلك، بل قبل التأويلين معا دون أن ينصـر أحـدهما على الآخر. و لعل هذا المسـلك من الزمخشـرى يفسّـره أنه ليس متكلما بقدر ما هو مفسّـر يجمع آراء المعتزلة فى تفسـير الرؤيـة دون أن يناقش هـذه الآراء، و ذلك على عكس القاضـى عبد الجبار الذى هو متكلم فى المقام الأول يعنيه رفع التناقض فيما يراه من آراء مشايخه و ذلك فى وجه الاعتراضات التى وردت- أو يمكن أن ترد- على آراء هؤلاء المشايخ ۲۰۲. الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۲۰۲ (۲) ينتقـل المعتزلـة بعـد تقرير وجهـة نظرهم، و دفع الاعتراضـات على الآيات التى يعتبرونها محكمـة تردّ إليها المتشابهات التى هى أدلـة الخصوم، ينتقلون بعـد ذلك إلى أدلة الخصوم السـمعية، سواء من جهة الحديث النبوى الشـريف أو القرآن الكريم فيسـتخدمون سـلاح التأويـل لتخلص لهم وجهـة نظرهم فى نفى مشابهـة اللّه للبشـر و تقرير أصـل التوحيـد تقريرا كاملا. و فيما يتصل بالأحاديث النبوية التى يوهم ظاهرها جواز رؤية البارى عز و جل، لا يجد المعتزلة كبير عناء فى ردها. و الأساس الذى يستندون إليه فى رد هـذه الأحـاديث أنها أحـاديث آحـاد لا يؤخـذ بها فى أصول الـدين و إن أخـذ بها فى فروعه. غير أنهم من جانب آخر قد يلجئون إلى تأويل ما ورد فيها تأويلا يتفق مع أصول مذهبهم. أو إلى معارضة هذه الأحاديث بأحاديث أخرى تتفق مع ما يذهبون إليه.

و معنی ذلک أن هناک ثلاث وسائل فی مواجهة الحدیث النبوی الذی یستند إلیه الخصوم فیما یذهبون إلیه من جواز الرؤیة علی اللّه. الوسیلة الأولی هی رفض هذه الأحادیث باعتبارها آحاد «و لا یجوز قبول ذلک فیما طریقه العلم، لأن کل واحد من المخبرین یجوز علیه الغلط فیما یخبر به، و یصح کونه کاذبا فیه، و لا یجوز أن ندین و نقطع علی الشیء من وجه یجوز الغلط فیه، لأنا لا نأمن بالاقدام علی اعتقاده من أن یکون جهلا، و لا نأمن أن تکون أخبارنا کذبا. و إنما یعمل بأخبار الآحاد فی فروع الدین، و ما یصح أن یتبع العمل فیه غالب الظن، فأمّا ما عداه فإن قبوله فیه لا یصح، و لذلک لا یرجع إلیه فی معرفة التوحید و العدل و سائر أصول الدین، و ذلک یبطل تعلقهم بهذه الأخبار لو کانت صحیحة السند سلیمة من الطعن فی الرواة، فکیف و قد طعن أهل العلم فی رواتها، و ذکروا من حالهم ما یمنع من الرجوع إلی خبرهم» ۲۰۳. أمّا السلاح الثانی فی مواجهة الخصوم حین یستشهدون بالأحادیث النبویة- و ذلک بعد دفع هذه الأحادیث علی اعتبار أنها أحادیث آحاد لا یؤخذ بها فی أصول العلم- فهو أن تعارض بأحادیث أخری تؤکد وجهة النظر الاعتزالیة فی نفی الرؤیة عن اللّه جل و عز «و هو ما روی عن أبی الزبیر، عن جابر بن عبد اللّه، قال: «قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم لن یری اللّه أحد فی الدنیا و لا فی الآخرة» و ما روی عن أبی ذر، عن رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم أنه قال لرسول اللّه: «هل رأیت ربک؟ قال: نور أنیّ أراه» یعنی لا أراه، کقوله تعالی: بَدِیعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ، و ما روی عن الشعبی عن عبد اللّه بن الحرث، عن کعب، أنه کان یقول: إن اللّه الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۰۳ قسم کلامه و رؤیته بین موسی و محمد فکلّم موسی مرتین و رآه محمد مرتین فأتی مسروق عائشة، فقال: یا أم المؤمنین، هل رأی محمد ربه؟ فقالت: سبحان اللّه لقد قف شعری مما قلته ثلاثا، من حدثک بهذا فقد کذب، من حدثک أن محمدا رأی ربه فقد کذب. قال اللّه تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ و قال: ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً و من حدثک أن محمدا کتم شیئا من الوحی فقد کذب. و قد روی مسروق عن عائشة أنه قال لها: أ لیس اللّه یقول فی کتابه وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْری فقالت: أنا أول هذه الأمة، سألت رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم فقال: «ذلک جبریل رأیته فی صورته التی خلقه اللّه علیها مرتین» ۲۰۴ .. الخ کل هذه الأحادیث التی یعارض بها المعتزلة أحادیث خصومهم فی هذه القضیة. و لیس یعنینا الکشف هنا عن مدی صدق هذه الأحادیث من ناحیة السند أو المتن، بقدر ما یعنینا أن نرصد طریقة المعتزلة فی الرد و منازعة الخصوم. و المعتزلة أنفسهم لا یعولون کثیرا علی الحدیث فیما یتصل بأصول العقائد فیکفی أن تکون هذه الأحادیث «معارضة لما نقلوه، و إن لم تزد فی الظهور علی تلک لم تنقص منه، فلم صار التعلق بتلک أولی من هذه؟ و یجب عند تعارضهما الرجوع إلی ما دلّ علیه العقل و الکتاب لو ثبت أن أخبار الآحاد تقبل» ۲۰۵. أمّا السلاح الثالث فی مواجهة الأحادیث التی یستشهد بها الخصوم فهو سلاح التأویل، و هو نفس السلاح الحاد الذی یواجه به المعتزلة الآیات التی یستشهد بها الخصوم علی صحة قولهم من القرآن الکریم. غیر أن التأویل- فی مواجهة النصوص القرآنیة- هو السلاح الوحید، و إن کان- فی مواجهة الأحادیث النبویة- سلاحا من أسلحة عدیدة، بل هو آخر هذه الأسلحة. خصوصا إذا اتصل الأمر بأصولهم العقلیة. و لیس ببعید تأویلهم لقول الرسول صلی اللّه علیه و سلم حین سئل «هل رأیت ربک فقال: نور أنّی أراه» حیث أوّلت «أنّی» بمعنی «لا» و استشهدوا علی ذلک بقوله تعالی بَدِیعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ و هذه القراءة لا تسلم للمعتزلة تماما، فأهل السنة یوردون الحدیث علی أن «أنّی» ظرف لا نفی ۲۰۶ و علی أی حال فتأویل منطوق الحدیث بما یتفق مع الأصول مسلک اعتزالی مشروع. و بنفس الطریقة یؤول المعتزلة الأحادیث التی وردت و یفید ظاهرها الرؤیة، علی أن الرؤیة فیها بمعنی العلم لا رؤیة العین «علی أن شیوخنا قد بیّنوا أن خبر جریر لو صحّ لکان له تأویل سلیم علی قولنا و هو أنه أراد بقوله: (ترون ربکم) تعلمون ربکم، لأن الرؤیة قد تکون بمعنی العلم فی اللغة. یبین ذلک قوله جل و عز: أَ لَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِعادٍ و أَ لَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِأَصْحابِ الْفِیلِ، و قوله إِنَّهُمْ یَرَوْنَهُ بَعِیداً وَ نَراهُ قَرِیباً، و هو تعالی یعنی البعث، و قول المسلمین: اللهم أرنا الحق الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۰۴ حقا فنتبعه، و الباطل باطلا فنجتنبه. و قد ذکر أهل اللغة فی کتبهم أن الرؤیة إذا کانت بمعنی العلم تعدّت إلی مفعولین و إذا کانت بمعنی الادراک لم تتعد إلّا إلی مفعول واحد. فإذا صحّ ذلک، و أن الرؤیة قد تکون بمعنی العلم، لم یمتنع أن یکون المراد بقوله ترون ربکم (تعلمون ربکم) کما

تعلمون القمر لیلهٔ البدر، و یکون هذا أصح لأنه إن حمل علی أنه أراد یدرکونه کما یدرکون القمر فیجب أن یدرک فی جههٔ مخصوصهٔ کالقمر، فثبت أن وجه التشبیه فیه، إذا حمل علی العلم من حیث شارکه فی أنه ضروری، أصح» ۲۰۷. غیر أن تأویل الرؤیهٔ بمعنی العلم فی الحدیث السابق یحتاج إلی تأویل آخر، ذلک أن الرؤیهٔ إذا کانت بمعنی العلم تتعدّی إلی مفعولین، و إذا کانت بمعنی الادراک لم تتعد إلّا إلی مفعول واحد کما ذکر أهل اللغهٔ الذین یروی عنهم القاضی عبد الجبار فی النص السابق. و إذا کان القاضی عبد الجبار لم یحل هذا الاشکال الذی أورده علی نفسه، و اکتفی بالدلیل العقلی علی أساس أن حمل «ترون» فی الحدیث علی الادراک یقتضی الادراک فی جههٔ مخصوصهٔ کما یدرک القمر فی جههٔ مخصوصهٔ، إذا کان القاضی عبد الجبار لم یحل الاشکال اللغوی و اکتفی باقامهٔ تأویله علی أساس عقلی، فإنه فی مکان آخر یتنبّه إلی هذا الاشکال و یحاول حلّه. أو لعل شارح کتابه و المعلق علیه هو الذی أحس بالاشکال ورد علیه «فإن قالوا: الرؤیهٔ إذا کانت بمعنی العلم تتعدّی إلی مفعولین، نحو رأیت فلانا فاضلا، و لا یجوز الاقتصار علی أحد مفعولیه إلّا إذا کان بمعنی المشاهدهٔ، قلت: لا یمتنع أن یکون الأصل ما ذکرتموه، ثم یقتصر علی أحد مفعولیه توسعا و مجازا، کما أن همزهٔ التعدیهٔ إذا دخلت فی الفعل الذی یتعدّی إلی مفعولین، تقتضی تعدیه إلی ثلاثهٔ مفاعیل، ثم قد تدخل علی الفعل الذی هذا حاله و یقتصر علی مفعولین، و لهذا قال تعالی: أَرِنا مَناسِکَنا فأدخل الهمزهٔ علی الرؤیهٔ، و اقتصر علی مفعولین. علی أن حال الرؤیهٔ إذا کانت بمعنی العلم لیس بأکثر من حال العلم، و معلوم أنهم یقتصرون فی العلم علی أحد مفعولین فیقولون أعلم ما فی نفسک، و لهذا قال تعالی: تَعْلَمُ ما فِی نَفْسِی وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ فإن قال: إن العلم هاهنا بمعنی المعرفهٔ، فلهذا جاز أن یقتصر علی أحد المفعولین، قلنا: فارض منا بمثل هذا الجواب» ۲۰۸. و هذا الرد یتضمن ثلاث وسائل لغویهٔ: الوسیلهٔ الأولی أن اقتصار «الرؤیهٔ» بمعنی العلم علی مفعول واحد توسع و مجاز. و الشاهد علی ذلک أن همزهٔ التعدیهٔ إذا دخلت علی الفعل الذی یتعدّی إلی مفعولین تعدیه إلی ثلاثهٔ مفاعیل، لکنها قد تدخل علیه و یعدّی إلی مفعولین فقط کما هو الأصل کما فی قوله تعالی: أَرِنا مَناسِکَنا (البقرهٔ: ۱۲۸). الوسیلهٔ الثانیهٔ أن حال الرؤیهٔ کحال العلم، و أن الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۰۵ الفعل «علم» قد یعدّی إلی مفعول واحد فلذلک جاز أن یعدّی الفعل «یری» بمعنی «علم» إلی مفعول واحد حسب معناه. فإن قیل إن الفعل «علم» فی قوله تعالی تَعْلَمُ ما فِی نَفْسِی وَ لا أَعْلَمُ ما فِی نَفْسِکَ بمعنی «عرف» و لهذا عدی إلی مفعول واحد، یلجأ المعتزلهٔ إلی وسیلهٔ ثالثهٔ و هو أن «ترون» فی الحدیث بمعنی «تعرفون» و لذلک فأنت تعدیته إلی مفعول واحد صحیحهٔ. و تأویل «الرؤیهٔ» فی الحدیث بمعنی «العلم» أو «المعرفهٔ» یتلقفه الزمخشری و هو بصدد تفسیر قوله تعالی رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ مستشهدا به علی أن النظر فی الآیهٔ بمعنی المعرفهٔ، کأن الحدیث قد سلم للمعتزلهٔ تماما علی هذا التأویل. یقول الزمخشری فی تفسیر الآیهٔ «أنظر إلیک» أعرفک معرفهٔ اضطرار کأنی انظر الیک کما جاء فی الحدیث سترون ربکم کما ترون القمر لیلهٔ البدر بمعنی ستعرفونه معرفهٔ جلیهٔ هی فی الجلاء کإبصارکم القمر إذا امتلأ و استوی» ۲۰۹. (۳) یتصدّی المعتزلهٔ بعد ذلک للآیات التی استشهد بها الخصوم علی صحهٔ ما ذهبوا إلیه من جواز الرؤیهٔ علی اللّه جل و عز. و أول هذه الآیات قوله تعالی فی سورهٔ القیامهٔ/ ۲۲- ۲۳ وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ ۲۱۰ حیث قالوا: «إنه جل و عز دلّ بذلک علی أنه یصحّ أن یری لأن النظر إذا علق بالوجه لم یحتمل إلّا الرؤیهٔ ... و النظر إذا عدی بإلی لم یحتمل إلّا الرؤیهٔ و لم یحتمل الانتظار، لأنه لا یقال فی زید أنه ناظر إلی فلان و یراد به الانتظار، و إنما یقال هو منتظر فلانا ... علی أنّا إذا قسمنا النظر خرج من القسمهٔ أن المراد بالآیهٔ الرؤیهٔ علی ما نقوله، و ذلک أن النظر یحتمل وجوها: منها الفکر، و منها التعطف و الرحمهٔ، و منها الانتظار، و منها الرؤیهٔ. و قد علمنا أنه لا یجوز أن یکون الفکر و الاعتبار مرادا بالآیهٔ، لأنه تعالی لیس هو ممن یفکر فیه، و یعتبر به، و إنما یفکر فی الحوادث، و یعتبر بها، لیتوصل بالفکر فیها إلی معرفهٔ غیرها، و لأن النظر بمعنی الفکر لا یعدّی بإلی. أ لا تری أن القائل إنما یقول نظرت فی الشیء، بمعنی الفکر، و لا یقول نظرت إلیه. و لا یجوز أن یراد الانتظار لوجوه: منها أنه علق بالوجه، و النظر اذا علق بالوجه لم یحتمل الانتظار کما أن الکتابهٔ اذا علقت بالید لم تحتمل إلّا الکتابهٔ المخصوصهٔ، و کذلک کل شیء وصل إلیه بالآلهٔ متی علق بالآلهٔ لم یحتمل سواه. و منها أن النظر بمعنی الانتظار لا یعدّی بإلی علی ما بیناه. و منها أن الرؤیهٔ واردهٔ فی أهل الجنهٔ و لا یجوز

علیهم الانتظار، لأن الانتظار یوجب الحسرة و الغم، و قد ضرب أهل اللغة المثل به حتی قالوا: «إن الانتظار یورث الصغار» و ذکروه فی الأمثال الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۰۶ و الأشعار، و ذلک لا یجوز علی أهل الجنة. فإذا بطل أن یکون المراد بالنظر المذکور فی الآیة هذه الوجوه، ثبت أن المراد به الرؤیة علی ما قلناه» ۲۱۱. فی هذا النص یلخّص القاضی عبد الجبار أدلّة خصومه علی أن المراد بالآیة النظر الذی هو الرؤیة بالحاسة. و الأساس الأول الذی تقوم علیه هذه الأدلّة أن النظر قد علّق بالوجه، و الوجه آلة فی النظر، و من ثم لا تحتمل الآیة معنی الانتظار. أمّا الأساس الثانی فهو أن النظر قد عدی بحرف الجر «إلی» و من ثم لا یحتمل معنی الفکر، لأن النظر بمعنی الفکر لا یعدّی بحرف الجر «إلی» و إنما یعدّی بحرف الجر «فی». الأساس الثالث أن الآیة وردت فی شأن أهل الجنة الذین لا یجوز علیهم الانتظار لما یسببه لهم من غم و قلق لا یلیق بحال أهل الجنة و تکریمهم. و یتصدّی القاضی عبد الجبار لمناقشة هذه الأسس التی یقیم علیها الخصوم دلیلهم. و سبیله فی هذه المناقشة، و تأویل الآیة بما یتفق مع أصوله، لیس سهلا و لا بسیطا، و إنما شأنه فی ذلک تفتیت الآیة و اعمال سلاح المجاز فی معظم ألفاظها، بل و فی حرف الجر أیضا. یبدأ القاضی عبد الجبار- أولا- بالتفرقة بین «النظر» و «الرؤیة» «لأن النظر فی الحقیقة هو تقلیب الحدقة الصحیحة نحو الشیء التماسا لرؤیته، و الرؤیة ادراک المرئی عند النظر ... فالنظر هو طریق للرؤیة فینا فأمّا أن یکون هو الرؤیة فی الحقیقة فمحال. یدل علی ذلک أنّا نعلم بالمشاهدة کون الناظر ناظرا، و لا نعلمه رائیا إذا کان المرئی مما یدق و یخفی. یبین ذلک أنّا نعلم أن الجماعة ناظرة إلی الهلال و لا نعلمها رائیة له، و لذلک یحتاج أن یرجع إلی قولها فی أنها رأت الهلال أم لم تره، و لا یحتاج فی کونها ناظرة إلی ذلک، بل نعلمه باضطرار. فثبت أن النظر الذی نعلمه من حالها غیر الرؤیة التی نجهلها و لا نعلمها، و أن النظر الذی نعلمه لا من قبلها غیر الرؤیة التی نعلمها من قبلها» ۲۱۲. و بعد هذه التفرقة بین «النظر» و «الرؤیة» و أن النظر هو تقلیب الحدقة الصحیحة فی الشیء التماسا لرؤیته و الرؤیة هی ادراک الشیء، و علی ذلک فلیس کل من نظر فقد رأی، لأن الرؤیة نتیجة للنظر، و تتوقف علی حال المرئی من الدقة و الخفاء أو الوضوح و الانکشاف. بعد هذه التفرقة ینتقل القاضی عبد الجبار إلی أدلّة الخصوم دلیلا دلیلا لمناقشتها و تأویل الآیة. و الدلیل الأول الذی یناقشه القاضی هو قول الخصوم أن النظر إذا علّق بالوجه لا یحتمل إلّا الرؤیة، لأن الوجه آلة فی النظر. یری القاضی أن تعلق النظر بالوجوه مجاز و لیس حقیقة لأن الوجوه لا تری فی الحقیقة «و لا یصح أن ینظر بها أیضا لأن النظر یقع بالعین التی فی الوجه دون الوجه. و إذا لم یجز أن یراد بالوجوه العضو علی الحقیقة، لأن العضو لا ینظر فی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۰۷ الحقیقة، و لا ینظر به فی الحقیقة، فیجب متی حمل الکلام علیه أن یکون مجازا یحتاج الحامل له علیه إلی دلیل» ۲۱۳ و إذن فالوجه لا ینظر فی الحقیقة و لا ینظر به لأنه لیس بآلة للنظر، و من ثمّ فالوجه هنا مجاز یدل علی الجملة التی هی الانسان «و مما یبین ذلک أیضا أنه تعالی قال: إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ و قد علمنا أنه لم یرد بقولها «ربها» المالک، لأنه لا یکون لأهل الجنة فی ذلک اختصاص، بل لا یکون للحی فیه اختصاص لکونه تعالی مالکا لجمیع الأشیاء، و مقتدرا علی تصریفه، فعلم أن المراد بقوله إلی ربها ما یخصّ الانسان الذی هو مستحق لعبادته الثواب و التعظیم و التبجیل، و ذلک یوجب منع حمله علی أن المراد بالوجوه العضو، و یوجب أن المراد به جملة الانسان» ۲۱۴ و یقوم تأویل أن المراد بالوجوه جملة الانسان علی أن الضمیر «الهاء» فی «ربها» لا یجوز أن یعود للوجوه، لأن اللّه تعالی لا یملک الوجوه وحدها. و إذا کانت الآیة واردة فی شأن أهل الجنة فاضافة الضمیر إلی «الرب» یقتضی تکریما لأهل الجنة و اختصاصا یحول دون عودة الضمیر إلی الوجوه و یؤکد عودتها إلی الجملة. و علی ذلک یکون تأویل الوجوه علی أن المراد بها الجملة مشروعا. و بذلک یکون هذا القول من اللّه تعالی قد جری «علی منهاج ما ذکره فی قوله: وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ، تَظُنُّ أَنْ یُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ فذکر الوجوه و أراد جملة الانسان و قوله: وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناعِمَةٌ لِسَعْیِها راضِیَةٌ فکما أن تعلیق الظن بالوجوه یقتضی أن المراد به جملة الانسان، لأنه الظان دون الوجه، فکذلک وصف الوجوه بأنها ناظرة یدل علی ذلک، لأن الناظر هو صاحب الوجه دونه. و قد صحّ استعمال الوجه فی اللغة علی هذه الطریقة: فلذلک یقول القائل: هذا وجه الرأی، و وجه الطریق، و یرید به: نفس الرأی، و نفس الطریق. و علی هذا حمل جماعة المسلمین قوله سبحانه: وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ و کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ. و لا

يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك، لأن بالوجه تتميز الجملة عن غيرها، فلما كان التمييز و المعرفة تقع به، وصفت الجملة بهذه الصفة» ۲۱۵. و إذا كانت الرؤية غير النظر، و إذا كان تعلّق النظر بالوجوه مجازا، لأن المقصود بالوجه جملة الانسان، فإذا وصف الانسان بأنه ناظر دون أن يقيد ذلك بالعين أو القلب، جاز للنظر فى هذه الحالة أن يحتمل الانتظار. و لكن خصوم المعتزلة قد يوردون هنا اعتراضا فحواه أن حمل الوجوه على أن المراد بها جملة الانسان مجاز، و حمل النظر على أن المراد به الانتظار مجاز أيضا و بذلك يكون فى الآية مجازان و تأويلان «و لأن يحمل الكلام على الوجه الذى هو حقيقة فى بعض الوجوه فهو أولى من حمله على ما هو مجاز من كل وجه» ۲۱۶. و هذا الاعتراض الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۰۸ يجعل المعتزلة ينكرون أن النظر بمعنى الانتظار مجاز و ذلك حتى لا يتهموا بحمل الآية على تأويلين و مجازين، و لكن هذا الانكار لمجازية «النظر» ينساه المعتزلة- أعنى القاضى عبد الجبار- ليعودوا من جديد معترفين بأن النظر بمعنى الانتظار مجاز. يقول القاضى عبد الجبار فى انكاره لمجازية «النظر» فى الآية «إن ما ادعيته من أن النظر بمعنى الانتظار مجاز ليس بمسلّم، لأنهم قد استعملوه فيه على وجه قد اطرد كاستعمالهم ذلك فى النظر بالعين، فلا يمتنع أن يكون ما له سمى الجميع ذلك نظرا يرجع إلى معنى واحد و هو الطلب، فكأن المفكر المعتبر يطلب المعرفة بحال ما يفكر فيه، و الناظر يطلب الرؤية، و المنتظر يطلب ما يتوقعه من جهة غيره، فمعنى الطلب فى الجميع يتساوى على ما ذكرناه. و متى صح حمل الجميع على أنه مأخوذ من وجه واحد، و موضوع فى اللغة بطريقة واحدة، فما أوجب كونه حقيقة فى البعض يوجب كونه حقيقة فى الكل» ۲۱۷ و يبنى القاضى عبد الجبار انكاره لمجازية «النظر» بمعنى الانتظار على أساسين: الأساس الأول أن الرؤية و الانتظار و الفكر كلها ترجع لمعنى الطلب. و بذلك يكون استعمال «النظر» بمعنى الطلب، ليستوعب كل هذه المعانى، حقيقة و ليس مجازا. الأساس الثانى أن العرب قد استعملت النظر بمعنى الانتظار على وجه قد اطرد كاستعمالهم ذلك فى النظر بالعين و يورد القاضى شواهد من استعمالهم «نظر» بمعنى «انتظر» «و النظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى: فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ (البقرة/ ۲۸) أى فانتظار و قال جل و عز فيما حكى عن بلقيس فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (النمل/ ۳۵) أى منتظرة. و قال الشاعر: فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب أى لمنتظر. و قال آخر: و ان امرأ يرجو السبيل إلى الغنى بغيرك عن حد الغنى جد جائر تراه على قرب و إن بعد المدى بأعين آمال اليك نواظر و قال آخر: وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلاص و قال الخليل: إنما يقال أنظر إلى اللّه و إلى فلان من بين الخلائق، أى انتظر خيره، ثم خير فلان» ۲۱۸. و لكن القاضى عبد الجبار حين يتعرّض لمناقشة الأساس الثانى للخصوم، و هو الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۰۹ قولهم إن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلّا الرؤية و لم يحتمل الانتظار أو الفكر، حين يتعرّض لمناقشة هذا الأساس يعود للاعتراف بأن «النظر» بمعنى «الانتظار» مجاز، و من ثم يقع فى التناقض. غير أن مناقشة هذا الأساس توقعه فى تناقض آخر مع قضية سبق أن قررها حين تعرض لقوله فى قصة موسى رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ فهناك قرر أن النظر إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلّا الرؤية و ذلك حين كان يتصدّى لتأويل مشايخه بأن «النظر» بمعنى العلم، أمّا هنا فهو لا يجد مانعا من أن يعدى «النظر» بإلى و يكون معناه الانتظار و ذلك على أساس «أن اللفظة إذا قصد بها فى اللغة معنى، و ظاهرها موضوع فى اللغة لغيره فقد تستعمل على ما يقتضيها اللفظ تارة، و على ما يقتضى معناها أخرى، و هذا كقوله عز و جل: وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّها وَ رُسُلِهِ فأعمل اللفظ و أنث، ثم قال فى آخره: أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذاباً شَدِيداً فأعمل المعنى المراد. فكذلك لا يمتنع أن يكون سبحانه أجرى فى الخطاب على ما يقتضيه لفظ «ناظر» فعدّاه بإلى دون ما يقتضى المعنى. على أن اللفظة إذا أفادت فى اللغة أمرا و تجوّز بها فى غيره، فيجب أن تستعمل فى المجاز على الوجه الذى وضعت له فى الحقيقة، فتكون مستعارة فيه على الحد الذى هو حقيقة فى غيره، و متى غيرت عما تستعمل عليه فى حقيقتها لم تكن هى المستعارة. فلما كان قولنا «ناظر» يستعمل فى الحقيقة فى نظر العين معدّى بإلى صح أن يتجوز به فى الانتظار على هذا الحد و إن كان لو صرح بلفظ «الانتظار» بدلا منه لم يعد بإلى، و هذا كقولنا «إن زيدا يحب عمرا» بمعنى الارادة، و لو صرّح بلفظ الارادة لم يسغ دون أن يذكر نفس المراد الذى هو منافعه، فيقال: «إن زيدا يريد منافع عمرو» ۲۱۹. و إذن يعود القاضى عبد الجبار إلى الاعتراف بأن استعمال «نظر» بمعنى الانتظار مجاز و ليس حقيقة، غاية الأمر أنها

استعملت- من حیث التعدیة- کما استعملت فی الحقیقة و عدیت بحرف الجر «إلی». و هذا الاستعمال- فی رأی القاضی- هو الذی یجعل المجاز فی اللفظ و یؤکده. و لو استعملت اللفظة فی المجاز علی غیر ما تستعمل فی الحقیقة لم تکن هی المستعارة، أی لم یکن المجاز فی اللفظ المستعمل. و یستشعر عبد الجبار أن المسألة لم تحل تماما، و من ثم یدعم هذا الرأی بسند لغوی ینسبه إلی أستاذه أبی علی الجبائی، و هو رأی لغوی شائع یقول إن حروف الجر تنوب عن بعضها «و قد قال شیخنا أبو علی رحمه اللّه: إذا ثبت أن لفظة الانتظار قد تعدّی ببعض حروف الجر فیقال: أنا منتظر لفلان فغیر ممتنع أن تعدّی بإلی، لأن حروف الجر یقوم بعضها مقام البعض، و ذلک نحو قوله تعالی: یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ و یَهْدِی لِلْحَقِّ فأقام أحدهما مقام الآخر، و کقوله وَ لَأُصَلِّبَنَّکُمْ فِی جُذُوعِ النَّخْلِ یعنی علی جذوع النخل، و قد یقال الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۱۰ فی التعارف: «زید قوی علی عمله» و «قوی فی عمله» و «هو مستعل علی عمرو و لعمرو» فلا یمتنع أن یعدّی ناظر بمعنی الانتظار بإلی، و یقوم مقام اللام فی هذا الباب. و لیس لأحد أن یقول: فجوّزوا أن یقال فی زید أنه ضارب إلی عمرو، کما یقال ضارب لعمرو علی قیاس ما ذکرتم، و إلّا فیجب بطلان ما ذکرتموه. و ذلک أن ما ذکرناه مجاز، فلا یجب اطراده و استعمال القیاس فیه». ۲۲۰. و إذا کانت نیابة الحروف عن بعضها مجازا، و استعمال «نظر» بمعنی «انتظر» مجازا ثانیا، و تعلق النظر بالوجوه مجازا ثالثا، فقد وجدت فی الآیة ثلاثة مجازات رکب بعضها فوق بعض و هذا مما یأباه المعتزلة عموما، و القاضی عبد الجبار خصوصا، حتی أنه منذ قلیل أنکر أن تکون «نظر» بمعنی «انتظر» مجازا، و لکنه عاد فاعترف بها، و وقع- بالتالی- فی أکثر مما حاول الهرب منه. وقع فی ثلاثة مجازات حمل علیها الآیة، و کان قد حاول الهرب من مجازین فقط. غیر أن هناک تأویلا یورده القاضی قد یعفیه من هذه المجازات التی یأخذ بعضها بخناق بعض، هو أن «إلی فی الآیة علی ما قیل، هو (لا) حرف الجر و لا- حرف التعدیة، و إنما هو واحد الآلاء التی هی النعم، فکأنه تعالی قال: وجوه یومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة، و نعمه مترقبة» ۲۲۱ غیر أن هذا التأویل لا یستهوی القاضی عبد الجبار فیما یبدو. و أغلب الظن أنه من اجتهادات شارح الأصول، لأنه- أی هذا التأویل- لم یرد فی «المغنی». و حمل النظر فی الآیة علی الانتظار- بهذه التأویلات المتعددة- لا یریح القاضی فیما یبدو، و یدفعه- علی غیر عادته- إلی أن یستشهد بآراء المفسرین السابقین علیه أمثال مجاهد و الحسن البصری فیما ذهبا إلیه من أن معنی «النظر» فی الآیة هو «الانتظار» ۲۲۲ غیر أنه من جانب آخر- و ما دام قد قبل من تفسیراتهم ما یؤکّد وجهة نظره- لا یستطیع أن یرفض التفسیرات التی وردت عنهم من طرق أخری، و التی قد لا تلتقی تماما مع وجهة نظره. فقد ورد عن مجاهد و الحسن البصری و عن غیرهما أمثال ابن عباس و عکرمة و السدی أن النظر فی الآیة بمعنی النظر الحسی لا الانتظار و لکن الآیة- فی تفسیر هؤلاء جمیعا- تعنی أن الوجوه ناظرة إلی ثواب اللّه لا إلی اللّه نفسه و هو تأویل ابن عباس و مجاهد. أمّا عکرمة فیری أن الوجوه ناظرة إلی أمر اللّه، بینما یری السدی أنها ناظرة إلی ما یأتی من عند اللّه ۲۲۳. و بصرف النظر عن الخلاف بینهم فی تحدید المحذوف فی الآیة، هل هو الثواب أو الأمر أو ما یأتی، فإنهم جمیعا یتفقون علی أن فی الآیة حذفا، و ذلک حتی لا یقع نظر الوجوه علی اللّه عز و جل. و معنی ذلک أن هناک فی التراث التفسیری السابق علی القاضی تأویلین للآیة: تأویل یتفق مع ما ذهب إلیه. و هو ما ورد عن الحسن البصری و مجاهد من أن «النظر» فی الآیة بمعنی «الانتظار» و هو یقبل هذا الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۱۱ التفسیر و یستشهد به علی صحة ما ذهب إلیه. و التأویل الثانی لا یلتقی تماما مع تأویل القاضی و إن کان لا یتناقض معه، و من ثم فهو یقبله أیضا. غیر أنه یحاول التوفیق بین التأویلین. و هو یبدأ بمحاولة اعطاء شرعیة لغویة لتأویل الحذف «و لیس یمتنع فی اللغة أن یذکر الشیء و یراد غیره، و یحذف ذکر المراد، و ذلک طریقة ظاهرة فی المجاز، نحو قوله: وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ و هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ یَأْتِیَهُمُ اللَّهُ و جاءَ رَبُّکَ و أَنَا أَدْعُوکُمْ إِلَی الْعَزِیزِ الْغَفَّارِ، و أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ، وَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ لأنه فی ذلک أجمع ذکر نفسه و أراد غیره» ۲۲۴. و ربما أحس القاضی عبد الجبار أن استشهاده بهذه الآیات، علی أن فیها حذفا، لا یستقیم إلّا علی تأویل اعتزالی قد ینازعه فیه الخصوم ۲۲۵، و من ثم یلجأ إلی الشعر العربی، فیری أن قول عنترة: هلّا سألت الخیل یا ابنة مالک إن کنت جاهلة بما لم تعلمی المقصود به «أرباب الخیل»، و کذلک یری فی قول الشاعر: سل الربع أنی یممت أم مالک و هل عادة للربع أن یتکلما ۲۲۶ بعد أن یؤکّد القاضی شرعیة الحذف کطریقة فی التعبیر، یحاول

التوفیق بین التأویلین الذین قبلهما عن المفسرین قبله، و ذلک لأن أحدهما یعضد تأویله المعقد «للنظر» بأنه الانتظار، و الآخر لا یتناقض مع تأویله هذا. و لیست محاولة عبد الجبار التوفیق فحسب، بل هی التألیف و المزج، فلیس لدیه مانع «أن یراد المعنیان المختلفان بالعبارة الواحدة، فلا- مانع یمنع من ذلک، و ما قدمنا ذکره من أن معنی الانتظار و معنی النظر بالعین معنی واحد، و یرجعان فی الموضوع إلی أصل واحد، یقتضی صحة إرادة اللّه تعالی لهم جمیعا بعبارة واحدة علی مذهب من یقول إن العبارة الواحدة لا یجوز أن یراد بها المعنیان المختلفان، لأنه قد بان بذلک أن معناهما غیر مختلف، و لو ثبت أنه لا یصح بعبارة واحدة، لکان ما قدمناه علی أنهما قد أریدا، و لوجب أن نحکم أن اللّه تعالی قد تکلم بالآیة مرتین و أراد کلا المعنیین، فالطعن بما قلنا بهذا الوجه لا یصح، و لا یمتنع عندنا، فیما لیس طریقة الاجتهاد من الآی، أن یراد به أمران مختلفان، و علی هذه الطریقة قال شیخنا أبو علی رحمه اللّه فی قوله: وَ ما هُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِینٍ، ... و بضنین، أنه قد أرید کلا الأمرین به، و إن کان طریق ذلک الخبر دون الاجتهاد. و متی صح ذلک فی القراءتین لم یمتنع مثله فی العبارة الواحدة إذا احتمل الأمرین» ۲۲۷. و إذن فإن عبد الجبار فی محاولته جمع التأویلین فی اهاب واحد لا یجد ما یمنع أن تعبر عبارة واحدة عن معنیین. و هو فی هذا المبدأ ینسی فکرة السیاق و دلالة الترکیب و تأثیر ذلک فی المعنی الکلی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۱۲ للعبارة. غیر أنه إن عورض بمثل هذا الاعتراض وجد فی محاولته لرد الانتظار و النظر و الفکر إلی معنی واحد هو الطلب تبریرا لهذا الادعاء، علی أساس أنها لیست معانی مختلفة، و بالتالی فالعبارة لم تعبر عن معان مختلفة. و من الواضح- فی هذه الآیة- أن القاضی عبد الجبار وقع فی اضطرابات کثیرة، و تناقض مع نفسه أکثر من مرة و هو بصدد تأویل هذه الآیة، لکن عذر عبد الجبار فی هذه التأویلات أن الآیة ترتبط بقضیة التوحید، و أن القرینة العقلیة أو الدلیل العقلی الذی یری أن اللّه لا یری لصفة تتعلق بذاته، أقوی عند المعتزلة من القرینة اللفظیة. و یتبقی أمام القاضی عبد الجبار الأساس الأخیر الذی یرتکز علیه خصوم المعتزلة، و هو أن حمل الآیة علی الانتظار- لا النظر- لا یجوز، لأن الانتظار یورث الغم و الحسرة، و هذا لا یلیق بوصف أهل الجنة الذین وردت فیهم الآیة. و یرد القاضی هذا الاعتراض بقوله: «إن الانتظار هو توقع الشیء الذی یعلم حصوله فی المستقبل أو یظنه، و قد ینقسم: فإن کان ما ینتظره یحتاج إلیه فی الحال، و یلحقه بفقده مضرة، کانتظار الجائع المأکول، و المحبوس الخلاص، فذلک یوجب الحسرة. و کذلک فلو انتظر ما لا یحتاج إلیه فی الحال، لکنه یخشی فوته، و لا یثق بحصوله، فإنه قد تلحقه الحسرة. فأمّا القسم الثانی، و هو أن یکون ما ینتظره غیر محتاج إلیه فی الحال، و یثق بحصوله فی الوقت الذی ینتظره، و جمیع ما یشتهیه فی الحال حاصل، فإن ذلک لا یوجب الحسرة. و لذلک یختلف حال المنتظر بحسب ثقته بمن ینتظر الشیء من جهته، فکل من کانت نفسه إلیه أسکن کانت حسرته فی الانتظار أقل ... و إنما یقال إن الانتظار یورث الحسرة و یراد به الوجه الأول، و کل من ذکره فی مثل أو شعر فمراده الأول لأنه المألوف فی الشاهد، و إلّا فما ذکرناه من القسم الثانی فی الانتظار لا یحیل حصوله علی عاقل أنه لا یورث حسرة و لا غما» ۲۲۸ و علی هذا فإن المنتظر لثواب اللّه لا یلحقه غم و لا حسرة، بل هو إلی السرور أقرب لسکونه إلی ربه و ثقته بما وعده من النعیم. و حین یردّ القاضی عبد الجبار علی هذا الاعتراض الأخیر، فإنه- ربما دون أن یحس- یکون قد حلّ التعارض بین التأویلین اللذین نقلهما عن المفسرین قبله، إذ یتناغم تأویله للنظر بأنه الانتظار مع تأویل الحذف إذ أن المنتظر لا بدّ أن یکون فی انتظار شیء ما من جهة اللّه، و هذا الشیء قد یکون الثواب، و قد یکون الأمر، و قد یکون ما یأتی من عند اللّه و بذلک لا یکون القاضی فی حاجة إلی الزعم بأن العبارة الواحدة یراد بها معنیان. و فی نفس الوقت لا یکون فی حاجة لمحاولته التوفیقیة بین التأویلین، لأنهما- فی الواقع- لیسا متناقضین. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۱۳ (۴) یستدل خصوم المعتزلة علی جواز رؤیة اللّه عز و جل بآیة أخری لا یجد المعتزلة کبیر عناء فی ردها و تأویلها. هذه الآیة هی قوله تعالی کَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ. و الخلاف بین المعتزلة و خصومهم حول معنی الحجاب أولا، ثم حول معنی مدلول الآیة و منطوقها ثانیا. فخصوم المعتزلة یرون أنه «لا معنی لرفع الحجاب إلّا الادراک بالعین و إلّا فالحجاب علی اللّه تعالی بغیر هذا التفسیر محال» ۲۲۹ أی أن الحجاب فی رأیهم هو الحجب عن الرؤیة، و لا ینبغی أن یکون حجابا مادیا لأن ذلک محال فی حق اللّه. و یستنتج خصوم المعتزلة من هذا المنطوق المباشر للآیة مدلولا غیر مباشر

يوردونه على النحو التـالى: «إن اللّه تعـالى لمـا خصّ الفجار بالحجاب دل على أن المؤمنين الأبرار مرفوع عنهم الحجاب» ۲۳۰. أى أن الآيـة، و إن كانت قـد وردت فى شأن الكفار فإنها تـدل على أن حال الأبرار عكس ذلك. فإذا كان الكفار سيحجبون عن رؤيـة اللّه، فإن الأبرار سيرونه. غير أن المعتزلـة يرون أن هـذه الآية تختص بوصف أهل النار «و ليس فيه دليل على أن غيرهم بخلافهم، فمن أين أن أولياء اللّه يجب أن يروا اللّه؟ على أنّا قد بيّنا من قبل أن قوله (لمحجوبون) معناه ممنوعون من رحمة اللّه و ثوابه، و بينا أن الحجاب قـد يكون بمعنى المنع على مـا يقال ان الأخوة يحجبون الأم عن السـدس، فإذا صـحّ ذلك، و كان المراد به لممنوعون من رحمـة اللّه فيجب أن يكون من خـالفهم من أولياء اللّه غير ممنوعين من رحمـة اللّه و ثوابه، و كـذلك نقول. على أن ظاهر هـذا القول يوجب أنه تعالى ممن يصـح أن يحتجب و يحجب، فيراه واحـد دون آخر، و هذا يوجب كونه جسـما فى مكان مخصوص، و قد بيّنا فساد ذلك» ۲۳۱. و معنى ذلك أن المعتزلة يقيمون تأويلهم للآية على أساسين: الأساس الأول أن الحجب بمعنى المنع لا الحجاب المادى الذى لا يجوز إلّا على الأجسام. و الأساس الثانى أنهم ممنوعون عن ثواب اللّه، فيكون قوله تعالى عَنْ رَبِّهِمْ المقصود به «عن ثواب ربهم» على أساس أن فى الآيـة محذوفا على ما يقتضيه الدليل العقلى. و جدير بالملاحظة أن المعتزلة، و إن كانوا منعوا خصومهم من الانتقال من منطوق الآيـة إلى مـدلولها، و أخـذوا عليهم ذلك، قـد سـمحوا لأنفسـهم بهـذا الانتقال، و من ثم اسـتنتجوا من الآية أن «أولياء اللّه غير ممنوعين من رحمة اللّه و ثوابه». و لكن انتقال المعتزلة يظل مشـروعا و مستندا لأدلة عقلية و سمعية كثيرة يوردونها فى مواطن أخرى. أمّا انتقـال الخصوم فيظل- على الأقل من وجهـة نظر المعتزلـة- انتقالا غير مشـروع، و ليس مسـتندا إلى أدلّة العقل أو السـمع. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۱۴ غير أن الزمخشـرى يرى أن فى الآيـة تمثيلا- «للاسـتخفاف بهم و اهـانتهم لأنه لا يؤذن على الملوك إلّا للوجهاء المكرمين لـديهم، و لا يحجب عنهم إلّا الأدنياء المهانون عندهم» ۲۳۲. و فكرة التمثيل فكرة بلاغيـة أرحب من فكرة الحذف النحويـة، إلى جانب أنها تخفف من جفاف التأويل العقلى و تعود بالآيـة إلى رحابـة التصوير الفنى الـذى يثير مشاعر المؤمن و يغـذى وجـدانه. و يسـتخدم القاضـى عبـد الجبار نفس السـلاح النحوى، أعنى سـلاح الحذف، حين يتعرض للرد على الخصوم فى تمسـكهم بقوله تعالى تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ (الأحزاب/ ۴۴) و كذلك قوله: فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً (الكهف/ ۱۱۰) إلى غير ذلـك من الآيات التى ذكر فيها اللقاء مضافا إلى اللّه عز و جل. و إلى جانب اسـتخدامه سـلاح الحـذف، يلزم الخصوم على قولهم بـأن لقـاء اللّه هو رؤيته، يلزمهم على هـذا القول أن المنـافقين أيضـا سيرونه لأنـه تعـالى قـال: فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ (التوبة/ ۷۷) على أساس أن هذه الآيات لو كانت «دالّة على أن المؤمنين يرون اللّه تعالى» لوجب فى قوله: فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ أن يدل على أن المنافقين أيضا يرونه، و هم لا يقولون بذلك، فليس إلّا أن الرؤية مستحيلة على اللّه تعالى فى كل حال، و أن لقاءه فى هـذه الآيـة محمول على عقابه، كما فى تلك الآية محمول على ثواب اللّه أو لقاء ملائكته» ۲۳۳. و تحديد المحذوف فى الآيـة لا يتم عشوائيا و إنما يسـتند المعتزلـة على القرآن نفسه فى تحديـد هذا المحذوف فيكون «المراد بقوله تعالى تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ أى يوم يلقون ملائكته، كما قال فى موضع آخر: وَ الْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ سَلامٌ عَلَيْكُمْ (الرعد/ ۲۳). و أمّا قوله عز و جـل: فَمَنْ كـانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً أى ثواب ربه، ذكر نفسه و أراد غيره. كما قال فى موضع آخر: وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ أى إلى طاعـة العزيز الغفـار، و قـال: إِنِّي ذاهِبٌ إِلى رَبِّي أى إلى حيث أمرنى ربى، و كقوله: وَ جاءَ رَبُّكَ أى و جاء أمر ربك، و قوله: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ يعنى أهل القرية، و نظائر هذا أكثر من أن تحصـى» ۲۳۴. و الأساس الـذى يقيم المعتزلة عليه تأويلهم للقاء و أنه غير الرؤية أساس لغوى يسـتند إلى «أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، و لهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، و لهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلانا و جلست بين يـديه و قرأت عليه، و لا يقول رأيته. و كـذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك؟ فيقول: لا، و لكن رأيته على القصـر. فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك، فثبت أن الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۱۵ اللقاء ليس هو بمعنى الرؤيـة و أنهم إنمـا يستعملونه فيها مجازا، و إذا ثبت ذلك، فيجب أن نحمل هـذه الآيـة على وجه يوافق دلالـة العقل» ۲۳۵. و إذن فإن المعتزلـة يفرقون بين «اللقاء» و «الرؤيـة» أولا، و هى تفرقة دلالية دقيقة، ثم يلجئون بعد ذلك إلى تأويل اللقاء بأنه لقاء

اللّه أو الملائكة على أساس أن اللّه ذكر نفسه و أراد غيره، على طريقة حذف المضاف و اقامة المضاف اليه مكانه و هى طريقة تعبيرية مشروعة لها سند من القرآن و كلام العرب. و فى مقابلة هذا المسلك اللغوى و النحوى من جانب القاضى عبد الجبار فى تأويله الآية، يقابلنا المسلك البلاغى عند الزمخشرى الذى يرى أن فى الآيات تمثيلاـ يرى أن التحية فى قوله تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ مثل و كذلك اللقاء ۲۳۶. لا يتبقى أما المعتزلة من آيات يستشهد بها على جواز الرؤية سوى قوله تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى وَ زِيادَةٌ و يتأوّل الخصوم كلمة الزيادة على أساس أنها رؤية اللّه، و هو تأويل هزيل لا سند له من اللغة و لذلك لا يجد المعتزلة أدنى عناء فى ردّه، بل و السخرية منه. أمّا الرد فهو معارضة ما رواه الخصوم فى تفسير «الزيادة» عن الصحابة بتأكيد تعارضها فإذا كان الخصوم قد رووا عن أبى بكر، و عن صهيب أن تأويل قوله «و زيادة» النظر إلى وجه اللّه، فإن المعتزلة يروون ما ورد عن على و غيره فى تفسير الزيادة على أنها تضعيف الحسنات «و هو الذى أراده عز و جل بقوله: مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها و قال بعضهم هو التفضّل الذى وعد اللّه المؤمنين به بقوله: فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» ۲۳۷. و أمّا السخرية فتتمثل فى أن المعتزلة يلزمون خصومهم على هذا القول أن يكون الثواب هو التمكين من النظر إلى اللّه، و أن يكون العقاب هو الحرمان من النظر إليه، و أن يقتصر فى الثواب و العقاب على ذلك «لأن ذلك إذا كان معظم الثواب، و كان ما عداه يسيرا بالاضافة إليه، فغير ممتنع أن يقتصر فى اثابتهم عليه، و يزاد فى لذتهم القدر الذى يكافئ سائر ملاذهم. و يجب أيضا أن لا يؤمن أن يقتصر اللّه فى تعذيب أهل النار على تعذيبهم بأن ينفر طباعهم من رؤيته و يزيد فى ذلك بحسب اختلاف أحوالهم، و فى ذلك ابطال الجنة و النار و الثواب و العقاب بسائر الوجوه المعقولة» ۲۳۸.

ج- مبدأ العدل و قضية خلق الأفعال.

ج- مبدأ العدل و قضية خلق الأفعال. تعدّ هذه القضية أساس قضية العدل- الأصل الثانى من الأصول الخمسة- عند المعتزلة، ذلك أن كون اللّه عادلا يقتضى منه أن يعاقب المسىء، و أن يثيب الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۱۶ المحسن، أى أن يحقق وعده للمؤمن، و وعيده للكافر. و لكى تتحقق هذه العدالة لا بدّ من أن يكون الانسان حرا مختارا فى فعله و مسئولا عنه، و من ثم يستحق الثواب أو العقاب. و على العكس من ذلك فإن نفى قدرة الانسان على الفعل يستلزم بالضرورة عدم استحقاقه للثواب أو العقاب. و هذا بدوره يؤدى إلى أن تعذيب اللّه للمخطئ ظلم ما دام الانسان غير مختار للخطأ الذى وقع فيه. و معنى ذلك أن الحرية الانسانية و العدالة الالهية وجهان لعملة واحدة، و نفى أولاهما يستلزم بالضرورة نفى الأخرى و يؤدى إلى عبثية الوجود الانسانى و الفعل الالهى معا. غير أن قضية خلق الأفعال تتصل من جانب آخر بأصل المعتزلة الأول و هو التوحيد، ذلك أن اثبات فاعل قادر فى الشاهد يعدّ مقدمة ضرورية ينبنى عليها اثبات فاعل قادر فى الغائب لأنه «لو كان تعالى هو الخالق و المحدث لأفعال العباد، لأدّى هذا الاعتقاد إلى أن لا يعرف القديم أصلا، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه. فإذا لم يثبت هذا القائل، فى الشاهد، حاجة المحدث إلى محدث، لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحدثات التى يتعذّر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثا، فقد صح أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلا. فكيف يقال: إنه الخالق لأفعالهم، و كيف يصح اعتقاد فرع يؤدى إلى هدم أصله؟ ۲۳۹. و إذا كانت هذه القضية أساسية لكل من أصلى العدل و التوحيد، فهى على نفس الدرجة من الأهمية، بالنسبة لباقى أصول الفكر الاعتزالى، و هى «المنزلة بين المنزلتين» و «الوعد و الوعيد» و «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر». فالقول بالمنزلة بين المنزلتين- حكما على مرتكب الكبيرة- يفترض- سلفا- مسئولية الانسان عن فعله و حريته فى اختياره. و مبدأ «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر» يهدف إلى التأثير فى تغيير السلوك الانسانى عن طريق الاقناع، و هو مبدأ يستند بالضرورة إلى امكانية التعديل فى سلوك الانسان، و هى امكانية تتم بناء على رغبة الانسان، أى أنها تتم بناء على اختياره و حريته. و لو لم يكن الأمر كذلك لكان «المقدم على المنكر لا يتهيأ له مفارقته، لأنه مخلوق فيه، و لا التارك للمعروف يمكنه ايجاده، لأنه قد خلق فيه تركه. فيجب أن لا يكون للتعبد بهما (الأمر

بـالمعروف و النهى عن المنكر) معنى، و أن لاـ يكون بين أمر المقـدم على المنكر بالمنكر و بين نهيه عنه فصل» ۲۴۰. و إذا كان مبدأ «الوعـد و الوعيـد» ينصب أساسـا على الفعـل الإلـهى، فـإنه– طبقا لمبـدأ العدالـة الالهيـة– لا ينفصل عن السـلوك الانسانى فى تطبيقه، فالوعيد الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۱۷ لا بـدّ أن يتحقق للمخطئ، و الوعـد لا بدّ أن يتحقق للمحسن. أمّا الخطأ و الاحسان فهما من اختيار الانسان و من فعله. و لقد سـبقت الاشارة إلى البعد الاجتماعى و السياسـى لهذه القضـية فى الفكر الاسلامى عامة. و هذا أمر يعود القاضى عبد الجبار ليؤكّده فى القرن الرابع «إن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية، و أنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء اللّه و من خلقه، ليجعله عـذرا فيمـا يـأتيه، و يوهم أنه مصـيب فيه، و أن اللّه جعله إمامـا و ولّـاه الأـمر، و فشـا ذلك فى ملوك بنى أميـة» ۲۴۱ و يذهب القاضى إلى الزام القائلين بالجبر و المدافعين عنه الزامات شنيعة، أهمها أن القول بالجبر يؤدّى إلى انهيار النظام الاجتماعى أولا، و إلى هدم قانون السـببية ثانيا، و إلى هدم الشـرع و الدين ثالثا. فمسئولية الانسان فى المجتمع تحتم كونه مختارا حرا. أمّا القول بأنه ليس حرا و لاـ مختـارا و لاـ فاعلا فهو قول يناقض العرف و العادة «و يجب، على قولهم، أن لا يحسن نصب الأئمـة و الأمراء لأنهم إنما ينصـبون لمنع الظـالم عن ظلمه، و الانتصـاف منه للمظلوم، و الزام الأحكـام، و القيـام بالحـدود، و كـل ذلك إنما يصـحّ متى كان للعبـد فعل و اختيار. فأمّا إن كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم، فكيف يعاقبون عليها؟ و كيف يؤدب الفاعل، و يعزر و يقوم و يؤخذ لمظلومه منه، و يكف عن الظلم بالتخويف» ۲۴۲. و إذا كـان القول بأن فعل الانسان لا يتعلق به سـيؤدى إلى انهيار النظام الاجتماعى، فإنه من جانب آخر سـيؤدى إلى انهيـار قـانون السـببية الـذى يقوم عليه العـالم، ذلك أن نسـبة أفعال العباد إلى اللّه القادر على كل شـىء تحيل تعلق المسببات بأسـبابها إذ «يصح أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآلة بلا آلة، لأنه تعالى لا يحتاج فى خلق الصعود فى زيد إلى السلم، و الطيران فى الطير إلى الجناح، و الكتابة فى الورق إلى القلم و اليد. فكان يجب أن تكون الآلات، وجودها كعدمها، فى أنه لا يحتاج إليها البتة. و كان يجب أن لا يخل فقدها بتعذر ما هى آلة فيه، حتى يكون الزمن بمنزلة الصحيح فى الأفعال، و الضرير كالبصير فيها، بل لا يمتنع أن يكون تعالى قـد أجرى العادة، فى بعض البلاد و بعض الأوقات، أن المفقود من الآلـة يصح منه ما يتعذر على كامل الآلة، من حيث يخلق تعالى الفعل فيه دون وافر الآلـة» ۳۴۳. و لا يكتفى القاضـى بـذلك، بل يـذهب إلى القول بأن نسبة أفعال العباد للّه تعالى تؤدّى إلى فساد الشـرع و الـدين لأنه «لو كان تعالى هو المخترع لفعل العباد، لم يخل ما يقبـح من العبد أن يقبح من اللّه تعالى أو يحسن منه. لأنه لا يصـح أن يقال، مع علمه به، أنه لا يحسن منه و لا يقبـح، لأن ذلك يؤدى إلى تجويز مثل ذلك فى الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۲۱۸ فعل العالم منا. و هذا يسـتحيل، لأنه متى كان عالما بفعله، فلا بدّ من أن يعلمه على وجه، لكونه عليه له فعله، و لا يسـتحق به الـذم، أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله، و يصـح أن يسـتحق به الـذم. فـإذا صـحّ أنه لا يخلو مما ذكرناه، فلو قبـح منه ما يقبـح من العبـد، و صـح مع ذلك أن يخلقه، لم نأمن أن يخلق سائر القبائـح منفردا بها فيكذب فى أخباره، و يأمر بالقبيح، و ينهى عن الحسن، و لا يفى بشـىء من وعـده و وعيده، و يعذب الأنبياء، و يثيب الفراعنة، و يتفرّد بكل ظلم، لأنه إذا جاز أن يفعل القبائح مع قبحها منه، لم يؤمن من كل ما ذكرناه» ۲۴۴. و إذا كان اثبات الانسان فاعلا لفعله مقدمة لا بدّ منها لاثبات فاعل فى الغائب قادر على ما لا نقدر عليه من الأجسـام و الأعراض، و إذا كانت نسبة أفعال الانسان للّه تؤدى إلى كل ما سـبق من تقويض للنظام الاجتماعى، إلى اهـدار لقانون السـببية، إلى فسـاد للشـرع و الـدين، إذا كـان هـذا القول يؤدى إلى كـل ذلـك، فمن الطبيعى أن تكون معرفته ضـرورية لا تنبنى على السـمع. بل يـذهب المعتزلـة إلى القول بأن صـحة السـمع تنبنى على معرفـة تعلق فعل الانسان به .. و من ثم «لا يسأل إلى اثبات القديم سبحـانه، و اثبـات أحواله، إلّـا بعـد العلم بأن تصـرف زيـد هو فعله، و أنه يـدل على كونه قادرا عالما. و متى لم يحصل للمسـتدل هـذا الاعتبار من حال الشاهد، لم يمكنه معرفة القديم تعالى» ۲۴۵. و إذا كان اثبات اللّه بصـفاته نتيجة تنبنى على أن الانسان فاعل، و صحة السـمع تنبنى على معرفـة اللّه بتوحيـده و عـدله، فإن اثبات الانسان فاعلا حرا مختارا هو المقدمة الأولى لاثبات السـمع و الاسـتدلال به «لأـن من لاـ يعلم صـدقه فى قوله إلّـا بوصـفه نفسه بأنه صادق، لم يعلم صادقا. لأنه يجوز عليه الكـذب فى قوله: إنى صادق. و لا وجه يؤمن كذبه فى هذا الخبر المخصوص إلّا ما يقوله مما يوجب القبائح عنه. و لا يمكنهم التعلق فى ذلك بقول الرسول، لأنا قد ألزمناهم

أن یظهر تعالی المعجز علی کذاب أو صادق بعینه لیضل العباد، فکیف یوثق بقول من هذا حاله؟ و لا یمکنهم التعلق فی ذلک بالاجماع، لأن صحة الاجماع تتبع صحة الکتاب و السنة، فکیف یصح تصحیحهما به و هو فرع علیهما، أو علی أحدهما؟ و لا یصح لهم أن یقولوا: إن الکذب لا یقع إلّا من محتاج أو جاهل أو منقوص أو محدث لأن ذلک إنما یصح بمثل الطریق الذی یوجب أن الظلم لا یقع إلّا من هذا وصفه. فإذا جوّزوا فعل القبائح منه تعالی، و إن کان عالما غنیا، فکذلک یلزمهم فی الکذب» ۲۴۶. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۱۹ (۱) انتهی المعتزلة کما رأینا إلی أن تعلق الفعل بفاعله قضیة ضروریة ینبنی علیها اثبات اللّه بصفاته من التوحید و العدل، و ینبنی علیها- بالتالی- صحة الشرع و الدین. و الخلاف بین المعتزلة و خصومهم فی قضیة خلق الأفعال یرتدّ بدوره إلی قضیة العلاقة بین الشرع و العقل. و لقد ذهب الأشاعرة کما سبقت الاشارة إلی الاعلاء من شأن السمع و اعتباره الأساس فی معرفة صفات اللّه و أسمائه. و إذا کان القول بالجبر- بمعناه الغلیظ- قد أثار استیاء اتقیاء المؤمنین، خصوصا مع انکشاف بعده السیاسی و الاجتماعی، فإن القول بحریة الانسان المطلقة ظلّ یثیر مسألة التعارض بین إرادة اللّه و إرادة الانسان. بمعنی أن الایمان بارادة الانسان الحرة قد یؤدی إلی التقلیل من حریة الارادة الالهیة. و قد سبقت الاشارة إلی أن الحسن البصری- تفادیا لهذا الموقف- ذهب إلی أن «کل شیء بقضاء و قدر إلّا المعاصی» فنفی قبائح الفعل الانسانی عن اللّه، و اکتفی بهذا النفی دون أن یثبت إرادة مستقلة للانسان متحررة من إرادة اللّه الشاملة. غیر أن هذه المعادلة ظلّت سلاحا فی ید خصوم المعتزلة یشهرونه فی وجوههم، و یکفرونهم به، علی أساس أن القول بحریة الارادة الانسانیة یؤدی إلی أن یقع فی ملک اللّه ما لا یریده اللّه. فإذا کان اللّه لا یرید الکفر لأنه قبیح، و الکفر یقع من الانسان بارادته الحرة المختارة، فمعنی ذلک أن الکافر قد اختار الکفر خلافا لارادة اللّه و مشیئته. و یری الأشاعرة أن هذا القول یؤدی إلی نسبة الضعف و الغفلة إلی اللّه تعالی عن ذلک علوّا کبیرا «لأنه لو کان فی سلطان اللّه تعالی ما لا یریده لوجب أحد أمرین إمّا اثبات سهو و غفلة أو اثبات ضعف و عجز و وهن و تقصیر عن بلوغ ما یریده فلما لم یجز ذلک علی اللّه تعالی استحال أن یکون فی سلطانه ما لا یریده» ۲۴۷. و لا یری الأشاعرة فی إرادة اللّه لکفر الکافر أو خلقه له فیه أی نقص أو شک فی عدالته. و الأساس الذی یستندون إلیه أن إرادة اللّه یجب أن تشمل کل شیء یقع فی ملکه، لأن الارادة صفة ذاتیة من صفات اللّه تعالی «إن الارادة إذا کانت من صفات الذات ... وجب أن تکون عامة فی کل ما یجوز أن یراد علی حقیقته، کما إذا کان العلم من صفات الذات وجب عمومه بکل ما یجوز أن یعلم علی حقیقته. و أیضا فقد دلّت الدلالة علی أن اللّه خالق کل شیء حادث، و لا یجوز أن یخلق ما لا یریده» ۲۴۸. أمّا أن إرادة اللّه للقبائح لا تستلزم وصفه بالقبح أو الانتقاص من عدالته، فالأساس فی اثبات هذه القضیة عند الأشاعرة هی التفرقة بین اللّه و بین الانسان، فاللّه هو «المالک القاهر الذی لیس الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۰ بمملوک و لا فوقه مبیح و لا آمر و لا زاجر و لا حاظر و لا من رسم له الرسوم و حدّ له الحدود. فإذا کان هذا هکذا لم یقبح منه شیء. إذا کان الشیء إنما یقبح منا لأنّا تجاوزنا ما حدّ و رسم لنا و أتینا ما لم نملک اتیانه. فلما لم یکن الباری مملکا و لا تحت آمر لم یقبح منه شیء» ۲۴۹. و لا یسلّم المعتزلة للأشاعرة بهذا القول، و ذلک تأسیسا علی أن الفعل إنما یقبح لصفة خاصة به لا صلة لها بالفاعل. بمعنی أن الفعل لا یقبح أو یحسن بفاعله، بل یقبح أو یحسن لصفة ذاتیة فی الفعل نفسه. و بناء علی ذلک یقع الفعل قبیحا أو حسنا من أی فاعل کان، فما یقبح من العبد یقبح من اللّه إن وقع بنفس الطریقة. و ما دام اللّه عالما، فإنه یعلم قبح القبیح، و یعلم استغناءه عن فعله، و من ثم یخضع فعله خضوعا ذاتیا لهذا العلم، بمعنی أن علمه یمنعه من اختیار القبیح و فعله. و من جهة أخری فإن القبیح إنما یقع من الواحد منا لجلب نفع أو دفع ضرر، و اللّه تعالی یجوز علیه اجتلاب المنافع أو دفع المضار، لأنه لیس جسما، و لا یجوز علیه الزیادة و النقصان. و علی ذلک یستحیل وقوع القبیح منه. و فی سبیل رفع التناقض بین إرادة اللّه و إرادة البشر، أنکر المعتزلة أن تکون الارادة الالهیة صفة ذاتیة قدیمة کما ذهب الأشاعرة و ذهبوا إلی أنها صفة من صفات الأفعال، و صفات الأفعال لا تتعلق بکل شیء، علی عکس العلم الذی یتعلق بکل معلوم. بل ألزموا الأشاعرة علی قولهم بالارادة القدیمة القول بقدم العالم «لاعتقادکم أنه تعالی مرید لذاته أو بارادة قدیمة» ۲۵۰. و من جهة أخری ذهبوا إلی أن إرادة اللّه تنقسم إلی ضربین «أحدهما من مقدوره، و الآخر من مقدور

عباده. فما یریده من مقدوره فلا بدّ من وقوعه، و انتفاؤه یقتضـی فیه ما لا یجوز علیه. و ما یریده من مقدور غیره علی ضربین: أحدهما یریده علی جهة الالجاء و الاکراه فیجب وقوعه عند ما یفعله من الالجاء، و لو لم یقع لاقتضی منه ما لا یجوز علیه. و الثانی ما یریده من غیره علی جهـة الاختیار و الطوع، نحو ما اراده من المکلفین، و ذلک لا یوجب فیه الضـعف و لا النقص إذا لم یقع. و کذلک وقوع ما کرهه منهم علی هـذا الوجه، لا ـ یوجب فیه الضـعف، و إن کان وقوع ما کرهه فی الوجهین الأولین یوجب مثل ما یوجبه انتفاء ما أراد» ۲۵۱. و هکـذا ینتهی المعتزلـة إلی أن إرادة اللّه لأفعـال عبـادة إنمـا هی إرادة لهـا علی سبیل الاختیار لا الالجاء، و من ثم لا یعـدّ وقوع القبیح منهم علی غیر ارادته نقصا فیه أو غفلة منه أو سـهوا. و لا یجب أن ننسی أن قدرة الانسان علی الاختیار هی نفسها قدرة من خلق اللّه، بمعنی أن اللّه خلق الانسان مختارا، لا یقع الفعل منه إلّا علی هـذه الصـفة «و ذلک لأن العبـد و إن أحـدث الفعل و أوجـده، فإنما الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۱ صـحّ منه ذلک من حیث جعله تعالی علی الصـفات التی لو لا کونه علیها لما صح منه أن یحدث و یفعل» ۲۵۲. و لکن الخلاف حول هـذه القضایا بین المعتزلـة و خصومهم خصوصا الأشاعرة لم یکن خلافا فکریا معزولا عن محاولة الاسـتدلال بالنص القرآنی لتأکیـد وجهـة نظر کل فریق. و من الطبیعی أن یجـد کل فریق فی القرآن ما یؤید وجهة نظره، و أن یحاول من ثمّ أن یتـأوّل الآیـات التی یستشـهد بهـا خصـمه علی صـحة مـا یـذهب إلیه. و فی هـذه القضـیة، کمـا فی غیرها من القضایا، سارع المعتزلـة إلی اعتبار ما یـدعم وجهة نظرهم محکما یدل بظاهره و ما یدعم وجهة نظر الخصوم متشابها لا یدل بظاهره، بل هو فی حاجة للتأویـل الـذی یرده إلی المحکم. و تتسـاوی القرائن التی یقوم علی أساسـها التأویـل، لفظیـة کـانت أم عقلیـة مـا دامت تنتهی إلی رفع التناقض الظاهری بین آیات القرآن أولا، و إلی تأکیـد قضـیة العدل الالهی و مسـئولیة الانسان ثانیا. (۲) یستدل المعتزلة بمجموعة من الآیات علی نفی إرادة اللّه للقبیح و الکفر، و ذلک سعیا لتأکید خیریته أولا، و إلی تحمیل الانسان مسئولیة فعله ثانیا. و ما دام هدفنا هو الکشف عن العلاقة بین الوظیفة التأویلیة للمجاز و بین الفکر الاعتزالی، فسـنکتفی بالأمثلة الخلافیة الحادة دون الاسـتقصاء الدقیق لکل الآیـات التی ترتبط بهـذه القضـیة. و الـدلیل الأول الـذی یسـتدل به المعتزلـة فی هـذا الصـدد قوله تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ (الذاریات/ ۵۶) «و هـذا یدل علی أن اللّه تعالی لا یرید من العباد إلّا العبادة و الطاعة، لأن هذه اللام لام الغرض، الذی یسـمیه أهل اللغـة: لام کی، بدلیل أنهم لا یفصـلون بین قول القائل: دخلت بغداد لطلب العلم، و بین قوله دخلت و غرضـی طلب العلم. و یدلّ أیضا علی أن هـذه الأفعال محدثـة من جهتنا و متعلقـة بنا، و إلّا کان لا معنی لهذا الکلام» ۲۵۳ أی أن اللّه خلق العباد لکی یعبـدوه، و أراد منهم ذلـک فقـط دون الکفر به، أو بعبـارة الزمخشـری «إنمـا أراد منهم أن یعبـدوه مختارین للعبادة لا مضـطرین إلیها لأنه خلقهم ممکنین فاختار بعضـهم ترک العبادة مع کونه مریدا لها و لو أرادها علی القسر و الالجاء لوجدت من جمیعهم» ۲۵۴. و من الطبیعی أن یحتاج هـذا الـدلیل لتأویل الأشاعرة حتی یتسق مع أصولهم. و یطرح الباقلانی ثلاثة تأویلات لهذه الآیة «أحدها: أنه أراد بعض الجن و الانـس. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۲ و الـذی یـدلّ علی صـحة ذلـک أن کـثیرا من الجن و الانـس یمـوت قبـل أن یبلغ حدّ التکلیف و العبادة و صار هذا کقوله: لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ و أراد البعض لا الکل لأن منهم من مات قبل الدخول و قتل قبل الدخول» ۲۵۵ بمعنی أن الآیـة لا تعمّ بمنطوقها جمیع المکلفین، بل بعضـهم فحسب. و بعبارة أخری لا تـدل الآیـة عنـد الباقلانی- علی أن اللّه قـد أراد العبـادة من جمیع الخلق، بـل أرادها من بعضـهم فقط «و یـدل علیه أیضا قوله تعالی: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ و هم الـذین لم یرد أن یطیعوه فـاعلم ذلـک» ۲۵۶ و الباقلانـی- إلی جانب تأویله السابق لـدلیل المعتزلـة- یطرح دلیلا للأشاعرة من القرآن یدل بظاهره علی ما یذهبون إلیه من جانب و یخصـص عموم الآیة التی یستدل بها المعتزلة من جانب آخر. و فی الرد علی تأویـل الأشـاعرة، یسلّم القاضـی عبـد الجبـار بأن الآیـة لا تعمّ جمیع الخلق لأن «المجنون و من لم یبلغ هـذا الحـد، فلا یجوز دخوله فی الکلام، لأنه یتضمن أنه أراد العبادة ممن تصح منه» ۲۵۷، و لکنه من جهة أخری لا یسـلّم بأن اللّه یرید معصیة من عصی. و من ثم یتصدّی لتأویل الآیة التی استشـهد بها الباقلانی و کذلک غیرها من الآیات التی تسند إلی اللّه الإضلال أو إرادة الکفر «و ذلک لأن الآیـة التی اعتمـدنا علیهـا، المراد بهـا حقیقتها، و سائر ما أوردته مجاز، لأن قوله تعالی: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ دخلت اللام علی ما لا

یصح أن یکون مرادا منه، لانه إنما یراد منه الکفر أو الایمان، دون نفس جهنم. فعلم بذلک أن المراد بهذه اللام العاقبة، و أنه أراد بذلک: أنّی قد ذرأتهم، و علمت أن مصیرهم جهنم، کقوله تعالی: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً و معلوم من حالهم أنهم التقطوه لتقرّ أعینهم به، لکن مصیره لمّا کان إلی معاداتهم جاز أن یقال ذلک» ۲۵۸. و یعتمد هذا التأویل علی التفرقة بین معنی اللامین فی الآیتین، فاللام فی الآیة التی یستدل بها المعتزلة هی لام الغرض التی هی بمعنی لکی، أمّا اللام فی دلیل الأشاعرة فهی لام العاقبة. و معنی ذلک أن اللّه لم یشأ دخولهم جهنم، و إنما هم دخلوها بعملهم. و استشهاد القاضی بمثال من القرآن علی لام العاقبة یعدّ دلیلا آخر یقوی تأویله للآیة التی یستشهد بها الخصوم. و اعتبار القاضی أن الآیات التی یستشهد بها الخصوم مجاز یؤکّد ما ذهبنا إلیه من أن المجاز تحوّل إلی وسیلة تأویلیة لرفع التناقض الظاهری بین آیات القرآن الکریم. و بنفس الطریقة یتأوّل القاضی کل الآیات التی یستدل بها الأشاعرة «و قوله تعالی: إِنَّما نُمْلِی لَهُمْ لِیَزْدادُوا إِثْماً و یُبَیِّنُ اللَّهُ لَکُمْ أَنْ تَضِلُّوا یقارب تأویله ما الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۳ قدمناه و إنما أراد أنه سیزدادون عند الاملاء، و یضلون عمّا بیّن لهم عند اتیان الذی فعله لکی لا یضلوا. و کذلک قوله: یُضِلُّ بِهِ کَثِیراً أراد أنه یفعل ما یقع الضلال منهم عنده، فأضاف ضلالتهم إلیه توسعا لمّا ضلوا عند فعله، کقوله: وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِیُّ من حیث دعاهم إلی الضلال، أو أراد بذلک أنه تعالی یضلّهم عن الثواب فی الآخرة بالکفر به کثیرا، و یهدیهم إلی الثواب فی الآخرة بالایمان به کثیرا. و إنما حملنا هذه الآیة علی هذا الوجه لیکون موافقا للحکم الذی قدمنا الکلام فیه، لأن تلک الآیة لا احتمال فیها، و یقوی ما قدمناه قوله سبحانه: وَ لا یَزالُونَ مُخْتَلِفِینَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّکَ وَ لِذلِکَ خَلَقَهُمْ فبین تعالی أنه للرحمة خلقهم» ۲۵۹. *** و من أدلّة المعتزلة علی عدم إرادة اللّه للقبیح قوله تعالی وَ اللَّهُ لا یُحِبُّ الْفَسادَ (البقرة/ ۲۰۵). و حتی تدل الآیة علی مراد المعتزلة، کان علیهم أن یوحّدوا بین الحب و الارادة، و بین البغض و الکراهة «و أنه تعالی إذا صح کونه مریدا، فیجب کونه محبا، و کل ما صحّ أن یریده صحّ أن یحبه، و کل ما أوجب قبح محبته، أوجب قبح ارادته» ۲۶۰. و من الطبیعی أن یفرق الاشاعرة بین الحب و الارادة، حتی یتسنی لهم تأویل الآیة تأویلا یتفق مع أفکارهم. فالمراد بالآیة عند الباقلانی «أنه لا یثیب علی الفساد و لا یمدحه و لا یأمر به فإن اسم المحبة إنما یقع علی ما یثاب علیه و یمدح فاعله علیه و لیس کل ما یریده المرید یقال فیه إنه أحبه أ لا تری أن المرید یرید بذل ما له للسلطان الجائر من هدیة و رشوة لیتقی بذلک شره ثم لا یقال إنه أحب ذلک، و کذلک الرجل اللبیب یرید ضرب ولده و قرة عینه لیؤدبه ثم لا یقال إنه أحب ذلک، و کذلک یرید ربط جروحه ... و شرب المر من الدواء و لا یقال إنه أحب ذلک. و کذلک الحمیم یرید و یبادر فی الحفر لمیته و تجهیزه و تغییبه تحت التراب و لا یقال إنه محب لذلک و لا یؤثره. فعلم أنه لیس کل ما أراده المرید أحبه و إنما یقال أحب الشیء إذا مدحه و أثنی علیه و أثاب علیه و اللّه تعالی لم یمدح الفساد و لم یثن علی المفسد و لم یثبه» ۲۶۱ و هذه التفرقة بین الحب و الارادة إن صدقت فی مجال العواطف البشریة- و أمثلة الباقلانی تشهد علی ذلک- من الصعب أن تصدق فی مجال الارادة الالهیة النافذة. و قد کانت فکرة الثواب- دلالة علی الحب- و العقاب- دلالة علی البغض- تکفی الباقلانی لتأویل الآیة، غیر أنه کان یناقش أساس التأویل الاعتزالی. و هو أساس وقع بدوره فی التسویة بین المجالین. ذلک أن المعتزلة اعتبروا أن إرادة اللّه لأفعال عباده هی الأمر بها، و بغضه لها هو الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۴ النهی عنها، و بالتالی حاولوا تأویل کل الآیات التی تسند للّه الحب علی أن الحب هو الارادة. و لم یکتف المعتزلة بذلک فی مجال تأویل آیات القرآن، بل نقلوا هذه التسویة بین الحب و الارادة إلی مجال التعبیر البشری، و اعتبروا أن العبارة «أحب زیدا» عبارة مجازیة معناها «أرید منافع زید» «لکنّهم استجازوا حذف ذکر المحبوب من الکلام بالتعارف، و لم یستجیزوا مثله فی الارادة، و إلّا فالمحبة إنما تعلّقت بمنافعه دونه کالارادة. و لذلک یستحیل کونه محبا له من غیر أن یرید منافعه» ۲۶۲ و معنی ذلک أن التعبیر عن الارادة بالحب تعبیر مجازی حذف منه ذکر المحبوب. و یختلف أبو هاشم الجبائی مع والده أبی علی فی عبارات مثل «أحب اللحم» و «أحب جاریتی» فیذهب أبو هاشم إلی أنه «قد یقال ذلک بمعنی الشهوة مجازا» و یقول أبو علی «أنه حقیقة و المراد به أنه یرید أکل اللحم، و الاستمتاع بالجاریة» ۲۶۳ و کلا القولین ینتهی إلی نفس النتیجة بصرف النظر عن الخلاف حول مجازیة العبارات أو حقیقتها، و لذلک ینتهی القاضی من استعراض

هـذين القولين إلى تأكيـد ما ذهب إليه من التسويـة بين الارادة و المحبة على المسـتوى الالهى و البشـرى معا. كانت هذه التسوية عند المعتزلـة- إذن- هى التى دفعت الباقلانى لتلك الأمثلـة البشـرية التى يفرّق فيها بين المحبـة و الارادة، رغبـة منه فى هدم الأساس الذى يتكئ عليه المعتزلة فى الاستشـهاد بالآية. *** و إذا كانت الآية السابقة قد احتاجت لهذا الجهد اللغوى حتى تستقيم دليلا للمعتزلة فثمّ آية أخرى واضحة الدلالة لورود لفظ الارادة فيها بدلا من لفظ الحب، تلك هى قوله تعالى وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ (غافر/ ۲۱) و من السـهل على الأشاعرة رد هـذا الـدليل على أساس أن الظلم إنما يقع منا لأننا نتصـرف فيما لا نملك، أمّا اللّه المالك القاهر الذى ليس فوقه آمر أو نـاه فله مطلق الحريـة فى أن يريـد ما يشاء و يفعل ما يريـد. و من جهـة أخرى ففكرة الكسب الأشـعرية تنفى أن يكون اللّه ظالمـا بظلم الظـالم و إن كان هو الـذى خلقه، كما أنه لا يمكن أن يكون متحركا بحركـة المتحرك و إن كان هو الـذى خلقها فيه. و يـذهب الباقلانى إلى «أن اللّه تعالى خلق الظلم ظلما للظالم به، و خلق الجور جورا للجائر به، و خلق الكـذب كـذبا للكاذب به كما أنه خلق الظلمـة ظلمـة للمظلم بها، و خلق الضوء ضوءا للمستضـىء به، و خلق الحمرة حمرة للأحمر بها، و خلق السواد سوادا للأسود به، و خلق السم سمّا للمسموم به: فكما أن اللّه تعالى خلق الظلمة لليل، و الضياء للنهار، و الحمرة للأحمر، و السواد للأسود و السم للحية و لا يوجب ذلك كونه ظلمة الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۲۲۵ و لا ضـياء و لا سوادا و لا حمرة و لا سـما، فكـذلك خلق الطاعة طاعة للطائع بها، و الكـذب كـذبا للكاذب به، و الجور جورا للجائر به و لا يوجب ذلك كونه جائرا و لا ظالما و لا كاذبا» ۲۶۴ و لقد سبقت الاشارة إلى رفض المعتزلـة لهذه الفكرة بناء على ما ذهبوا إليه من أن القبيح و الحسن صـفتان ذاتيتان للفعل. و بنفس الطريقة يسـتطيع الأشاعرة رد اسـتدلال المعتزلـة بقوله تعالى وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أو وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً دون أدنى حساسـية من إلزامات المعتزلة لهم أو هجومهم عليهم. و لكى يؤكـد الأشاعرة ما يـذهبون إليه من إرادة اللّه المطلقـة، تلك الارادة التى تشـمل عنـدهم كفر الكافر و ايمان المؤمن، و طاعـة المطيع، و عصـيان العاصـى، يذهبون إلى الاسـتدلال بآيات كثيرة من القرآن. و هى آيات تدل بظاهرها على ما يـذهبون اليه. و يكون مسـلك المعتزلـة إزاء هـذه الآيات هو التأويل تماما كما فعل الأشاعرة مع الآيات التى اسـتدل بها المعتزلـة على وجهة نظرهم. و الآيات التى يسـتدل بها الأشاعرة تشـتمل على كل النصوص التى تربط مشيئة العباد بمشيئة اللّه المطلقة و ذلك كقوله تعـالى وَ مـا تَشـاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشـاءَ اللَّهُ فـأخبر أنّـا لاـ نشاء إلّا ما شاء اللّه أن نشاءه. و قال تعالى وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً. و قـال تعـالى وَ لَوْ شِـئْنا لَآتَيْنـا كُـلَّ نَفْسٍ هُـداها و قال وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ و قال وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَ لكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ ما يُرِيـدُ فأخبر أنه لو لم يرد القتال لم يكن و أن ما أراد من ذلك قد فعله» ۲۶۵. و يؤول المعتزلة هذه الآيات كلها استنادا إلى ما سبق أن أشـرنا إليه من تفرقتهم بين إرادة اللّه لفعل نفسه، و بين ارادته لفعل غيره، و التفرقة فى هذا الوجه الأخير بين ما يريده على سبيل القسـر و الالجـاء، و مـا يريـده على سبيل الطوع و الاختيار. و يكون معنى المشـيئة فى هـذه الآيات كلها مشـيئة الالجاء و الاضـطرار «فإن قوله تعـالى: وَ لَوْ شـاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُـدى فى ظـاهره ما يبيّن ما قلناه، لأنه نسب اجتماعهم إليه تعالى، فلا بـدّ من أن يكون ما اجتمعوا عليه- أو مـا أوجبه- من قبله و لاـ يكون إلّـا بالالجـاء» ۲۶۶. و يسـتعين المعتزلـة على تأكيد تأويل المشـيئة بالالجاء بفكرة السـياق التى تسـعفهم عليهـا بعض الآيـات «و أمّـا قوله وَ لَوْ شـاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ ففى آخره ما يـدل على ما قلناه، و هو قوله أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فلو لاـ أن المراد بالكلام طريقـة الاكراه لم يكن لهـذا الكلام معنى» ۲۶۷. الاتجاه العقلى فى التفسـير، ص: ۲۲۶ (۳) انتهى المعتزلـة إلى تثبيت مسـئولية الانسـان عن فعله، و انتهـوا- من ثم- إلى تأكيـد مبـدأ العدالـة الالهيـة. و كـان عليهم أن يستدلّوا على صدق قضيتهم بآيات من القرآن لم يسلّم لهم خصومهم بدلالتها على ما يريدون. و لقد أثارت مسألة خلق الانسان لأفعاله حساسـية أهل السنة و الأشاعرة، على أساس أن هذا الزعم يؤدّى إلى الشرك «إن قلتم أن الواحد منا يخلق أفعاله من طاعة، أو معصية، أو ايمـان، أو كفر فقـد شـركتم بيننـا و بين اللّه تعـالى فى الخلق و أنه لا يتم خلقه إلّا بخلقنا. و ذلك أن الجسم لا يخلو من حركـة، أو سكون، أو كفر، أو ايمان، أو طاعة، أو معصـية، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد و بين الرب و أنه لا يتم خلق أحدهما إلّا بمخلوق آخر. و هذا شرك ظاهر نعوذ باللّه منه» ۲۶۸. و بالرغم من تهافت هذا الالزام الذى يستند إلى التسوية بين الفعل الاختيارى

و الفعل الاضطراری الذی لا ینفک عنه الجسم، فقد سعی المعتزلة لمحاولة نفی هذا الاتهام. و كان الخلاف الأساسی بینهم و بین خصومهم حول امكانیة أن یسمی الانسان «خالقا» لأفعاله. و یبدو أن كلمة «خالق» هی التی أثارت كل هذا الخلاف لما یمكن أن تؤدی إلیه من التسویة- علی الأقل فی الوصف- بین اللّه و الانسان. و رغم أن المعتزلة قد رفعوا التناقض بین أفعال العباد و أفعال اللّه، و أعطوا لهذه الأخیرة الأولویة فی الوجود ۲۶۹ إلّا أن وصف الانسان بأنه خالق ما تزال تحتاج منهم لبعض الجهد حتی لا یصبح للخصوم أی شبهة علیهم. و الجهد هنا جهد لغوی حول تحدید معنی «الخلق» و قد اختلف هذا التحدید بین أبی علی الجبائی و أبی هاشم أساتذة القاضی عبد الجبار، الذی یعرض الرأیین و یرجح بینهما «و قد قال شیخنا أبو هاشم، رحمه اللّه، إنما سمی الخالق خالقا من حیث قصد بالفعل إلی بعض الأغراض. و قال: إن تسمیة المخلوق توجد من معنی هو الخلق، و الخلق و التقدیر هما ارادتان، و لا یوصف الخلق بأنه خلق إلّا و المخلوق موجود. و متی كان معدوما لم یسم خلقا، و التقدیر لا یسمی خلقا إلّا بشرط وجود المقدور، و لا مخلوق إلّا محدث، و قد یكون محدثا لیس بمخلوق، لأنه یفید صفة زائدة علی حدوثه» ۲۷۰. و یلفتنا هذا النص إلی ثلاثة أمور: الأول أن الخلق فعل مقصود لتأدیة غرض ما، و الخالق یسمی كذلک لأنه یقصد بفعله إلی بعض الأغراض، و لا یفعله عبثا أو خبط عشواء، أو علی سبیل السهو و النسیان. الأمر الثانی أن المخلوق مشتق من معنی هو الخلق. و الفرق بین الارادة- و هی معنی أیضا- و الخلق، أن الخلق لا یسمی كذلک إلّا و المخلوق موجود. أی أن الخلق، و إن كان معنی، یرتبط الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۷ بالتحقق الفعلی. الأمر الثالث أن الخلق غیر الإحداث، و أن كل مخلوق محدث، و لیس كل محدث مخلوق أی أن المحدث قد یوجد لا لغرض، و لیس كذلک المخلوق ۲۷۱. و ینكر أبو علی أن یكون المخلوق مشتقا من معنی هو الخلق، بمعنی أنه یرفض تسویة أبی هاشم بین الخلق و الارادة، و یسوی بین الخلق و التقدیر. و یتفق القاضی مع أبی علی «و قد بیّنا أن القول بأن هذه الصفة مشتقة من معنی یبعد، و أن الذی قاله أبو علی، رحمه اللّه، فی هذا الباب أولی و أقرب إلی التعارف و الاستعمال. و بیّنا أن ما یحتج به، رحمه اللّه، (یعنی أبا هاشم) فی أنه اشتقاق من قول الشاعر: و بعض القوم یخلق ثم لا- یفری إنما یرید به أنه یخلق ما یفعله فی الادم من التقدیر، لا أنه أراد به أنه یرید و لا یقطع» ۲۷۲ فالخلق- عند أبی علی و عبد الجبار- فعل و لیس معنی، بعكس الارادة التی هی معنی. و إذا كان أبو هاشم قد فهم البیت علی أساس أنه یرید و لا یقطع، و یكون معنی الخلق عنده هو الارادة، فان أبا علی و القاضی قد فهما البیت علی أساس أن الخلق هو فعل ما سبق تقدیره. و بناء علی ذلک لا بأس لدی المعتزلة، من حیث قضیة اللغة لا الاصطلاح، أن یسمی الانسان خالقا «ذلک أنّا لو خلینا و قضیة اللغة، لاجرینا هذا اللفظ علی الواحد منا كما نجریه علی اللّه تعالی، لأن الخلق لیس بأكثر من التقدیر، و لهذا یقال، خلقت الأدیم ... و قال زهیر: و لأنت تفری ما خلقت و بعض القوم یخلق ثم لا یفری و قیل للحجاج: إنک إذا و عدت وفیت، و إذا خلقت فریت، أی قدرت و قطعت. و أظهر من ذلک كله قوله تعالی: وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّینِ كَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِإِذْنِی فَتَنْفُخُ فِیها فَتَكُونُ طَیْراً بِإِذْنِی و قوله تعالی: فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ فلو لا أن الاسم مما یجوز اجراؤه علی غیره و إلّا لتنزّل ذلک منزلة قوله: فتبارک اللّه أحسن الآلهة. و معلوم خلافه. و أمّا فی الاصطلاح فإنما لم یجز أن نجری هذا اللفظ علی الواحد منا، لأنه عبارة عمّن یكون فعله مطابقا للمصلحة، و لیس كذلک أفعالنا، فإن فیها ما یوافق المصلحة، و فیها ما یخالفها، فلهذا لم یجز اجراء هذه اللفظة علی الواحد منا لا لشیء آخر» ۲۷۳ و هكذا یتحرّج المعتزلة بدورهم من اطلاق هذا اللفظ علی غیر اللّه، و إن كانت اللغة تسمح بذلک. لا یختلف الاشاعرة مع المعتزلة فی أن معنی الخلق هو التقدیر، و إن اختلفوا معهم فی الاستدلال بهذه الآیات علی جواز تسمیة الانسان بأنه خالق «فعیسی علیه الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۸ السلام یقدر الطین صورة و الخلق یقدرون الصورة صورة لا أنهم یخرجون الصورة من العدم إلی الوجود» ۲۷۴ و علینا أن نلاحظ أن سعی الباقلانی لنفی الایجاد من العدم فی تأویل هذه الآیة، یتسق مع ما سبق أن أشرنا الیه من أن الأشاعرة عموما ینسبون خلق الفعل الانسانی إلی اللّه، و ینسبون اكتسابه إلی العبد. و لقد سبق أن أشرنا- أیضا- إلی ما ذهب إلیه الباقلانی خاصة من أن الانسان هو الذی یحوّل فعل اللّه- كالحركة مثلا- إلی طاعة أو إلی معصیة. و معنی ذلک كله أن الانسان لا یخلق فعله من عدم، و إنما هو یكتسب فحسب. و لذلک كله یحاول الباقلانی تأویل الآیة التی استشهد

بها القاضی عبد الجبار، و التی نسبت إلی عیسی علیه السلام خلق صورهٔ من الطین. و یذهب الباقلانی إلی أن عیسی لم یخلق الصورهٔ، أی لم یوجدها من عدم، و إنما هو فقط قدرها علی مثال سابق معروف هو هیئهٔ الطیر التی هی من خلق اللّه. و الذی لم یلاحظه الباقلانی أن المعتزلهٔ یستدلون بهذه الآیات علی جواز التسمیهٔ فحسب، دون أن یذهبوا إلی أن الانسان خالق، بمعنی الایجاد من العدم. و إذا کانت الآیهٔ السابقهٔ لم تحتج من الباقلانی إلی جهد کبیر، فإن قوله تعالی: فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ یحتاج إلی أکثر من وجه للتأویل، أحدهما «أن اللّه تعالی هو الخالق لا- خالق سواه. لکن لمّا ذکر معه غیره قال (أحسن الخالقین) و إن کان هو الخالق علی الحقیقهٔ دون غیره کما یقال عدل العمرین و إنما هما أبو بکر و عمر، لکن لمّا جمع بینهما سماهما باسم واحد. و کذلک قول الفرزدق: أخذنا بأکناف السماء علیکم لنا قمراها و النجوم الطوالع و القمر واحد لکن لمّا جمعه مع الشمس سماهما قمرین، و کأنه تعالی لمّا علم من الکفار و منکم أن تجعلوا معه غیره خالقا قال فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ علی زعمهم أن معه خالقا غیره. و هذا کقوله تعالی وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ علی زعمکم لأن عنده أن النشأهٔ أهون من الاعادهٔ فذکر ذلک علی سبیل الرد علیهم و الانکار لقولهم أن معه خالقا غیره، لا- أنه أثبت معه خالقا غیره. جواب آخر: و ذلک أن لفظهٔ أفعل فی کلام العرب قد یراد بها اثبات الحکم لأحد المذکورین و سلبه عن الآخر من کل وجه و ذلک فی قوله تعالی: أَصْحابُ الْجَنَّهِٔ یَوْمَئِذٍ خَیْرٌ مُسْتَقَرًّا وَ أَحْسَنُ مَقِیلًا فأثبت حسن المقیل لأهل الجنهٔ مع حسن المستقر و سلب ذلک عن أهل النار أصلا و رأسا لأن أهل النار لیس لهم حسن مستقر و لا حسن مقیل فکذلک قوله تعالی: أَحْسَنُ الْخالِقِینَ أثبت الخلق له، و أنه المنفرد به دون غیره. و کذلک یقول القائل: العسل أحلی من الخل، لا یرید أن الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۲۹ للخل حلاوهٔ بوجه، بل یرید اثبات الحلاوهٔ للعسل و سلبها عن الخل أصلا و رأسا، فکذلک قوله (أحسن الخالقین) أثبت الخلق له دون غیره» ۲۷۵. و لا- شک أن کلا- من المعتزلهٔ و الأشاعرهٔ فی انشغالهم بقضایاهم الکلامیهٔ قد أخرجا الآیهٔ عن سیاقها الذی وردت فیه. فلم یرد فی الآیهٔ ذکر لغیر اللّه، خلافا لما ذهب إلیه الباقلانی فی جوابه الأول. فالآیهٔ سیقت لبیان عظمهٔ اللّه و الکشف عن قدرته الباهرهٔ فی خلق الانسان خطوهٔ خطوهٔ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَهٍٔ مِنْ طِینٍ، ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَهًٔ فِی قَرارٍ مَکِینٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَهَٔ عَلَقَهًٔ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَهَٔ مُضْغَهًٔ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَهَٔ عِظاماً فَکَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ (المؤمنون/ ۱۲- ۱۴). و رغم أن الباقلانی- فی جوابه الثانی- نجح فی الاستدلال اللغوی علی أن صیغهٔ «أفعل» قد تثبت الحکم لأحد المذکورین و تسلبه عن الآخر، فإنه لم یدرک أن بیان العظمهٔ و السمو ینکشف عن طریق المقارنهٔ التی عبر عنها بهذه الصیغهٔ فی کلمهٔ «أحسن» مع اضافتها إلی «الخالقین». فالمفاضلهٔ فی الآیهٔ لیست بین خالق و خالق، بل بین خالق و بین کافهٔ الخالقین. *** إذا کان المعتزلهٔ قد وجدوا فی القرآن آیات یستدلون بها علی جواز اطلاق لفظ «خالق» علی الانسان، فإن خصومهم، الأشاعرهٔ، یجدون بدورهم آیات أخری یستدلون بها علی أن صفهٔ «الخالق» لا یجوز أن یوصف بها غیر اللّه. و کما حاول الأشاعرهٔ تأویل الآیات التی استدل بها المعتزلهٔ کذلک یحاول المعتزلهٔ تأویل الآیات التی استدل بها الأشاعرهٔ. و یتم کل ذلک فی اطار ما أشرنا إلیه سالفا من تقسیم کل منهم للقرآن إلی محکم و متشابه، مع خلافهم فیما یندرج تحت المحکم، و ما یندرج تحت المتشابه من آیات. و الدلیل الأول عند الأشاعرهٔ قوله تعالی فی آیات کثیرهٔ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ ۲۷۶ «و معلوم أن أفعالنا مخلوقهٔ اجماعا و أن اختلفنا فی خالقها و هو تعالی قد أدخل فی خلقه کل شیء مخلوق فدلّ علی أنه لا خالق لشیء مخلوق غیره سبحانه و تعالی. فإن قیل فکلامه شیء فیجب أن یکون مخلوقا، قلنا: قد احترزنا بمحمد اللّه عن هذا السؤال بقولنا أنه أخبر أنه خلق کل شیء مخلوق. و کلامه و صفات ذاته تعالی قد أثبتنا أنها غیر مخلوقهٔ و لا- خالقهٔ، بل هی صفهٔ الخالق تعالی قدیمهٔ بقدمه و موجودهٔ بوجوده قبل جمیع المخلوقات. فبطل هذا السؤال» ۲۷۷ و استثناء الباقلانی کلام اللّه من الأشیاء المخلوقهٔ التی یقع علیها عموم لفظ «کل» فی الآیهٔ، یتسق مع ما ذهب إلیه الأشاعرهٔ من قدم الکلام الالهی. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳۰ و المعتزلهٔ- من جانب آخر- یستثنون أفعال العباد من عموم الآیهٔ، و یدخلون فیها القرآن «و لو لا- قیام الادلهٔ علی اخراج أفعال العباد منه لوجب دخوله فی العموم، و لا دلالهٔ توجب اخراج القرآن منه، فیجب دخوله فیه» ۲۷۸ و فی مسلک کلا الفریقین إزاء هذه الآیهٔ ما یکشف لنا کیف تحوّل القرآن- عند

المتکلمین- إلی وسیلة استدلالیة للجدل و النزاع. و ما دام الفریقان قد تنازعا الآیة، فمن حق کل منهم أن یتأوّلها وفقا لرأیه. و یتم اخراج الآیة عن عمومها و ظاهرها- عند المعتزلة- علی أساس أنها «وردت مورد التمدح، و لا مدح بأن یکون اللّه تعالی خالقا لأفعال العباد و فیها الکفر و الالحاد و الظلم، فلا یحسن التعلق بظاهره. فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأویل، فلستم بالتأویل أولی منا، فنتأوّله علی وجه یوافق الدلیل العقلی، فنقول إن المراد به اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ أی معظم الأشیاء، و الکل یذکر و یراد ما ذکرنا، قال اللّه تعالی فی قصة بلقیس وَ أُوتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مع أنها لم تؤت کثیرا من الأشیاء» ۲۷۹. و یستخدم أبو هاشم الجبائی، عند تأویله للآیة، لفظ «المبالغة» و هو نفس اللفظ الذی وضع الرمانی الآیة تحته فی رسالته «النکت فی اعجاز القرآن» کما أسلفنا الاشارة. یقول: «إن التعارف فی استعمال هذه اللفظة قد جری بمعنی التکثیر و المبالغة کقوله تعالی: وَ أُوتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ (النمل/ ۲۳) و قوله تُدَمِّرُ کُلَّ شَیْءٍ (الأحقاف/ ۴۵) یُجْبی إِلَیْهِ ثَمَراتُ کُلِّ شَیْءٍ (القصص/ ۵۷)، ما فَرَّطْنا فِی الْکِتابِ مِنْ شَیْءٍ (الأنعام/ ۳۸) ... و کقول الرجل أکلنا کل شیء، و عندنا کل خیر، و علی هذا خاطب عز و جل العرب» ۲۸۰ و استخدام مصطلح «المبالغة»- بالمعنی الذی أشار إلیه الرمانی- له دلالته فی الارتباط الوثیق بین المجاز و التأویل، و استخدام المجاز أداة للتأویل و اخراج النص عن ظاهره لیلائم الدلیل العقلی. غیر أن هذا التأویل یستند إلی شواهد کثیرة من القرآن و کلام العرب. و الدلیل الثانی الذی یستدل به الأشاعرة هو قوله تعالی وَ اللَّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ (الصافات/ ۹۶) «فأخبر تعالی أنه خالق لأعمالنا علی العموم کما أخبر أنه خالق لصورنا و ذواتنا علی العموم و هذا من أوضح أدلّة الکتاب» ۲۸۱. و یستند المعتزلة فی تأویلهم لهذه الآیة إلی فکرة السیاق من ناحیة، و إلی تقدیر محذوف فی الکلام من ناحیة أخری. أمّا فکرة السیاق فلأن اللّه «إنما ذکر ذلک لیقرع عباد الأصنام و یوبخهم، و معلوم أن التوبیخ و التقریع لا تعلق له بعملهم، و له تعلق بما عملوا فیه من الأصنام، فأراد تعالی أن یبین أنه الخالق لما یحاولون الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳۱ عبادته، کما أنه الخالق لهم، و أنه أولی بالعبادة من الأمرین، و أنه لا معنی فی عبادة الصنم إلّا و مثله قائم فی عبادة الانسان» ۲۸۲ أی أن التقریع فی الآیة لا ینصبّ علی الفعل الانسانی، و إنما ینصبّ علی الأصنام التی یقوم الانسان بصنعها ثم یعبدها. و معنی ذلک أن «ما تعملون» لیس المقصود بها العمل، و إنما المقصود بها المعمول فیه. و علی ذلک یکون تأویل الآیة «ما تعملون فیه علی نحو قول أهل اللغة: فلان یعمل الأثواب و الحصر، و فلان یعمل الطین، و إنما أراد الأصنام التی عملوا فیها النحت» ۲۸۳ و معنی ذلک أن فی الکلام محذوفا تقدیره «فیه». و یکون معنی الآیة أن اللّه خلق الانسان و ما یعمل فیه من المواد کالخشب و الحجارة و غیرها. أمّا عمله نفسه فی هذه المواد، فهو من خلقه، و لا یدخل تحت منطوق الآیة. و هکذا یصبح تقدیر المحذوف- و الحذف مجاز- وسیلة للتأویل، و العدول عن الظاهر. و لا یسلم هذا التأویل تماما للمعتزلة، إذ یذهب أبو الحسن الأشعری إلی التفرقة بین «ما تنحتون» و «ما تعملون» و یری أن «ما تنحتون هی التی ترجع إلی الأصنام دون «ما تعملون» و ذلک لأن الاصنام منحوتة لهم فی الحقیقة، و لیست معمولة لهم «فرجع اللّه تعالی بقوله تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ إلیها. و لیست الخشب معمولة لهم فی الحقیقة فیرجع بقوله خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ إلیها» ۲۸۴. و یردّ الزمخشری علی هذه التفرقة علی أساس أن «ما» فی «ما تنحتون» موصولة و لیست مصدریة. و یری أن ما یعطف علیها ینبغی أن یکون کذلک حتی لا یختل النظم القرآنی، بمعنی أن «ما» فی «ما تعملون» ینبغی کذلک أن تکون موصولة حتی یستقیم العطف، و ذلک أن «ما تعملون ترجمة عن قوله ما تنحتون و ما فی تنحتون موصولة لا مقال فیها فلا یعدل بها عن أختها إلّا متعسف متعصب لمذهبه من غیر نظر فی علم البیان و لا تبصر لنظم القرآن» ۲۸۵. أمّا الدلیل الثالث الذی یستند إلیه الأشاعرة فهو قوله تعالی هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللَّهِ (فاطر/ ۳) و یسهل علی المعتزلة تأویل هذه الآیة بالرجوع إلی فکرة السیاق «فلیس فیه ما ظنوه لأن فائدة الکلام معقودة بآخره، و قد قال تعالی: هَلْ مِنْ خالِقٍ غَیْرُ اللَّهِ یَرْزُقُکُمْ و نحن لا نثبت خالقا غیر اللّه یرزق» ۲۸۶. و بنفس الطریقة لا یجدون صعوبة فی تأویل قوله تعالی أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَکاءَ خَلَقُوا کَخَلْقِهِ فَتَشابَهَ الْخَلْقُ عَلَیْهِمْ و ذلک علی أساس «أن المراد أن خلق أحدنا لا یشبه خلق اللّه تعالی، فإن خلقه جل و عز یشتمل علی الأجسام و الأعراض، و لیس کذلک خلقنا فإنّا لا نقدر إلّا علی هذه التصرفات التی هی القیام و القعود و ما جری مجراهما» ۲۸۷. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳۲ و هکذا ینتهی المعتزلة إلی نفی صفة الشرک التی حاول

الأشاعرة الصاقها بهم، كما ينتهون إلى تأكيد أن الانسان هو خالق أفعاله حسب قصده و ارادته الحرة. و الفارق بين ما يخلقه اللّه و بين ما يخلقه الانسان هو الفارق بين قدرة اللّه اللامتناهية و قدرة الانسان المحدودة، تلك القدرة التى لا تتعلق إلّا بتصرفاته دون غيرها من الأجسام و الأعراض التى لا يقدر عليها إلّا اللّه جل و عز. و آخر ما يستدل به الأشاعرة قولهم إن من شروط من يقدر على الخلق أن يكون عالما بما يخلقه. و لمّا كان علم اللّه يشمل كل ما يمكن أن يعلم، فمن الطبيعى أن يشتمل خلقه على كل ما يمكن أن يخلق «لأن الخالق الصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه كما قال: أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ (الملک/ ۱۴) ۲۸۸ «يوضح ابن المنير السنى هذا الدليل قائلا «إن أهل السنة يستدلون على أن العبد لا يخلق أفعاله بأنه لا يعلمها و هو استدلال بنفى اللازم الذى هو العلم على نفى الملزوم الذى هو الخلق. و بهذه الملازمة دلّت الآية فإن اللّه تعالى أرشد إلى الاستدلال على ثبوت العلم له عز و جل بثبوت الخلق و هو استدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم» ۲۸۹. و يتركّز الخلاف حول تأويل الآية بين المعتزلة و خصومهم فى تحديد مفعول الفعل «خلق». يذهب الأشاعرة إلى أن المفعول ضمير يعود إلى القول وَ أَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ أو إلى ضميره المحذوف فى «يعلم» و على ذلک يكون «من فاعلا مرادا به الخالق و مفعول العلم محذوف تقديره ذلک إشارة إلى السر و الجهر، و مفعول خلق محذوف ضميره عائد إلى ذلک. و التقدير فى الجميع ألّا يعلم السر و الجهر من خلقهما» ۲۹۰. و يتركز تأويل القاضى عبد الجبار على أن «من» مفعول للفعل «يعلم» و ليس فاعلا- كما يذهب إلى أن المفعول المحذوف فى «خلق» ليس القول، بل أمر العباد عموما «و اعلم أن المراد بذلک ألّا يعلم من خلق أمر العباد الذين يسرون بالقول و يجهرون، منبها بذلک على أنه لا تخفى عليه أحوالهم كتموها أو جهروا بها، و لو كان المراد به ما قالوه، لقال أ لا يعلم ما خلق لأن القول لا يعبر عنه بمن لأن ذلک عبارة عن العقلاء» ۲۹۱ و لا تستقيم الآية- من حيث المعنى- على تأويل الأشاعرة «يبين ذلک أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ما قلناه يجرى مجرى أن يقول: و أسروا قولكم أو اجهروا به فانى عليم بما أنا فاعله. و هذا لا يستقيم» ۲۹۲. و من المؤكد أن الآية فى سياقها لا تساعد الأشاعرة على ما ذهبوا إليه، فقد وردت مورد الذم و التوبيخ لأولئک الذين يظنون أن اللّه غير مطّلع على خبايا صدورهم. و يدرک الزمخشرى معنى الآية و يربط أولها بآخرها ربطا محكما، فيكون الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۳۳ مفعول «من خلق» «الأشياء و حاله أنه اللطيف الخبير المتوصل علمه إلى ما ظهر من خلقه. و يجوز أن يكون من خلق منصوبا بمعنى أ لا يعلم مخلوقه و هذه حاله» ۲۹۳ و يمنع الزمخشرى أهل السنة من الاستدلال بهذه الآية على ما ذهبوا إليه من أن الخلق لا يصح إلّا مع العلم. و يستند فى ذلک إلى أن تركيب الآية، و وصف اللّه- فى آخرها- بأنه لطيف خبير يمنع من هذا الاستدلال «لأنک لو قلت ألا يكون عالما من هو خالق و هو اللطيف الخبير لم يكن المعنى صحيحا لأن أ لا يعلم معتمد على الحال و الشيء لا يوقت بنفسه، فلا يقال أ لا يعلم و هو عالم و لكن يقال أ لا يعلم كذا و هو عالم بكل شيء» ۲۹۴. (۴) يلجأ المعتزلة بعد ذلک كله إلى ايراد أدلتهم التى تثبت مسئولية الانسان عن فعله. و هى تنقسم فى القرآن إلى قسمين: أدلّة اثبات، و أدلّة نفى. أمّا أدلّة الاثبات فهى كل تلک الآيات التى تثبت تعلق فعل الانسان به و هى أنواع ثلاثة: النوع الأول منها يشمل كل الآيات التى يضاف فيها الفعل إلى العبد بصيغة الفاعل اضافة واضحة «و يدل على ذلک من كتاب اللّه، سبحانه، كل اضافة للفعل إلى العبد بلفظ الفاعل نحول قوله هُدىً لِلْمُتَّقِينَ (البقرة/ ۲) و سائر ما وصف به، مما يوجب اضافة الفعل إليه» ۲۹۵. أمّا النوع الثانى من أدلّة الأثبات فيشمل كل الآيات التى تعلق الجزاء بأفعالهم نحو قوله تعالى: جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ ۲۹۶ «فلو لا- أنّا نعمل و نصنع، و إلّا كان هذا الكلام كذبا، و كان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحا» ۲۹۷ و يشمل النوع الثالث كل «ما فى كتاب اللّه من الذم و التوبيخ نحو قوله: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ، وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ (البقرة/ ۲۸)، و قوله: فَما لَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ (الانشقاق/ ۲۰) وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا (الاسراء/ ۴۹) ۲۹۸ و من جملة ذلک قوله تعالى و تقدس: هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ (التغابن/ ۲) أورد الآية على وجه التوبيخ، و ذلک لا يحسن إلّا بعد احتياج الكفر و الايمان إلينا و تعلقهما بنا، و إلّا كان ذلک بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته و قصرها، فيقال قد انعمنا عليک و صنعنا بک و فعلنا، فقصرت قامتک أو طالت» ۲۹۹. و يصعب على الأشاعرة رد هذه الأدلّة، و إن كانوا يحاولون ردها إلى مقولة «الكسب» الأشعرية، تلک المقولة التى تجعل وجه تعلق الفعل بالانسان

هو الکسب دون الخلق و الایجاد. یساوی الباقلانی بین الفعل و الکسب حین یردّ علی المعتزلة «فإن احتجّوا بقوله تعالی: جَزاءً بِما کانُوا یَعْمَلُونَ قالوا: فأثبت لنا العمل، الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳۴ و العمل هو الفعل، و الفعل هو الخلق. فالجواب أنه تعالی أراد هنا بالعمل الکسب. و العبد مکتسب علی ما بیّنا. یدل علی ذلک أنه قال فی موضع آخر جَزاءً بِما کانُوا یَکْسِبُونَ (التوبة/ ۸۲) و نحن لا نمنع أن یکون سمّی الکسب عملا، إنما نمنع أن یکون العبد خالقا مخترعا مخرجا له من العدم إلی الوجود. و قد بیّنا أن الخلق و الاختراع و الخروج من العدم إلی الوجود لا یقدر علیه إلّا اللّه تعالی فلم یکن لهم فی الآیة حجة» ۳۰۰ و لا ینکر الأشاعرة- بالطبع- أن الانسان مجازی محاسب، و لکنهم یجعلون الجزاء عقابا علی الکسب و الارادة دون ایجاد الفعل و خلقه. و ثم آیات یمکن أن یستدل بها الأشاعرة علی أن الانسان لم یوجد ضلاله و لم یخلق کفره، بل اللّه خلقه فیه، کما خلق فیه الایمان و الهدی. و قد سبق أن تعرّضنا بالتفصیل لکثیر من هذه الآیات و کشفنا عن تأویل المعتزلة لها فی ثنایا القسم السابق من هذا الفصل، الأمر الذی یجعلنا نتجاوزها هنا حتی لا نقع فی التکرار و الاطالة. غیر أن المعتزلة لا یمنعون نسبة ایمان العبد إلی اللّه علی أساس فکرة اللطف التی سبقت الاشارة إلیها. و لا یتناقض ذلک علی أی حال مع اصرارهم علی نسبة أفعال العبد إلیه، ما داموا قد نفوا عن اللّه إرادة الکفر و القبائح کلها أو خلقه ایاها فی العبد و هذا هو الهدف النهائی من قضیة العدل کلها. *** و یطیل المعتزلة فی شرح و توضیح أدلة النفی التی تنفی عن اللّه خلق أفعال البشر، و ذلک لأنها أدلة ینازعهم فیها خصومهم و لا یسلمون لهم بها. و أول هذه الأدلة قوله تعالی فی سورة الملک/ ۳ ما تَری فِی خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ، ذلک أن نفی التفاوت عن خلق اللّه، یعنی- بدلیل الخطاب- أن ما هو متفاوت لیس من خلقه. و أفعال العباد تتفاوت بین الحسن و القبیح، و لهذا لا یصح اسنادها إلی اللّه إذا کان قد نفی التفاوت عن خلقه. و یترکّز الخلاف بین المعتزلة و الأشاعرة فی تأویل هذه الآیة حول نوع الفعل الالهی المقصود نفی التفاوت عنه. و یذهب المعتزلة إلی أن المقصود بها نفی التفاوت فی باب الحکمة، دون أن یکون المقصود بها نفی التفاوت فی المخلوقات أو فی صفاته عز و جل «إنما أراد بذلک فی باب الحکمة، لأنه لو أراد فی صفاته، لکان قد نفی ما ثبوته معلوم باضطرار لأنه تعالی یمدح بذلک، و لا یلیق التمدح بنفی التفاوت عنها فی سائر أوصافها، و إن کان ظاهر التفاوت یقتضی التناقض فی الحکمة. و لذلک لا یقولون: إن خلق زید متفاوت إلّا علی هذا الوجه، و لا یقولون ذلک من حین یتغیر خلقه علی وجه یحمد. فیجب أن ینفی أن یکون فی فعله التفاوت فی الحکمة من قبیح و حسن، بل یجب الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳۵ کون جمیعه حسنا. و ذلک یمنع من کون أفعال العباد فعلا له. و لیس لأحد أن یقول: إن الغرض بذلک نفی التناقض عن خلقه، و أنه لیس فیه متضاد، و ذلک، لأن هذا علم استحالة وجوده من فعل أی فاعل کان لأمر یرجع إلی نفسه، فمعنی التمدح فیه لا یصح. و إنما قال سبحانه ذلک عقیب ذکره ما خلقه من الموت و الحیاة و التکلیف، و أنه الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً ثم نبه علی عظیم نعمه بذلک، من حیث أنه خلقه علی وجه یتسق فی الحکمة، و إلّا خرج جمیعه من أن یکون نعمة، لأنه لو کان فی أفعاله شیء قبیح لفسد التدبیر، و لم یثق المکلف بوعد و لا وعید، و ذلک یخرج کل أفعاله من أن تکون نعمة» ۳۰۱. و هکذا یحدد المعتزلة معنی التفاوت بأنه التناقض أو الاضطراب ۳۰۲، ثم ینکرون أن یکون نفی التفاوت واقعا علی أفعال اللّه، لأنه تمدّح نفسه بذلک، فوصف نفسه بالرحمة و بالجبروت و هما صفتان متناقضتان ظاهریا، و إن کانتا غیر متناقضتین فی باب الحکمة. و هم من ناحیة أخری ینکرون أن یقع نفی التفاوت علی مخلوقات اللّه، لأن فیها الصغیر و الکبیر و الطویل و القصیر .. الخ. و علی ذلک لا یبقی لهم إلّا أن نفی التفاوت عن خلق اللّه واقع فی باب الحکمة. و معنی ذلک أن کل أفعال اللّه تجری علی نسق من الحکمة لا تفاوت فیها، و لیست کذلک أفعال الانسان، و علی ذلک فإن أفعال الانسان لا یمکن أن تکون مخلوقة للّه. ۳۰۳. غیر أن الأشاعرة لا یسلّمون للمعتزلة بهذا التفسیر، علی أساس أن قوله تعالی فی آخر الآیة هَلْ تَری مِنْ فُطُورٍ یدل أن المقصود بالآیة نفی التفاوت عن المخلوقات، لأنه تعالی قال ذلک بعد قوله هو الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً و لم یذکر اللّه تعالی الکفر و لا أفعال العباد فی هذه الآیة فیکون للقدریة فی ذلک حجة ۳۰۴ و فی الرد علی هذا الاعتراض یستند المعتزلة إلی مبدأ من مبادئ أصول الفقه فی التعمیم و التخصیص. و من رأی المعتزلة «أن تخصیص آخر الآیة لا یقدح فی عموم أولها، أ لا تری

أن قوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ (البقرة/ ۲۲۸) عام فى المطلقات، البوائن منها و الرجعيات، ثم تخصيص قوله وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ لا يقدح فى عموم الأول. كذلك فى مسألتنا» ۳۰۵ و هو مبدأ غريب لا يصح فى تفسير سياق هذه الآية، و إن صحّ فى أحكام الفقه. و الخلط فى التفسير بين آيات الأحكام و آيات الصفات يتناقض مع ما سبق أن قاله القاضى نفسه عند اخراج آيات الأحكام من المحكم و المتشابه. و بالاضافة إلى ذلك كله فإن الآية- كما قال الأشعرى- لا تشير من قريب أو من بعيد إلى خلق الأفعال. و هى واردة فى بيان الحكمة الالهية فى خلق السماوات، و على ذلك يعدّ الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۳۶ استدلال المعتزلة بهذه الآية استدلالا بدليل الخطاب لا بمنطوقه المباشر. و هذا أمر ينكره المعتزلة على خصومهم فى مواضع كثيرة، بل و فى هذه الآية نفسها. و يبدو هذا التناقض واضحا فى موقف القاضى حين يورد على نفسه اعتراضا فحواه «لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقا لأفعال العباد لأن فيها التفاوت، و قد نفى التفاوت عن خلقه، أمكن أيضا أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة اللّه تعالى فلا تفاوت فيها» ۳۰۶ ينكر القاضى على خصومه هذا الاستدلال لأنه- فى رأيه- «استدلال بدليل الخطاب، و ذلك مما لا يعتبر فى فروع الفقه، فكيف يعتبر فى أصول الدين؟ يبين ذلك أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن ما عداه خلافه، أ لا ترى أن قائلا لو قال: فلان لا يظلم و لا يكذب، فإنما يقتضى هذا الكلام أنه لا يختار ما هو الظلم و الكذب، و ليس فيه أن ما هو خارج من هذين النوعين فإنه هو الفاعل له، كذلك فى مسألتنا، ليس يجب إذا نفى اللّه تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه، بل الواجب أن ينفى عنه جميع ما يتفاوت، و يكون ما لا تفاوت فيه موقوفا على الدلالة، فإن دلّ على أنه هو الفاعل له قيل به، و إن لم يدل، بل دلّ على خلافه لم يقل به. و فى مسألتنا قامت الدلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات و غيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا و داعينا، فيجب أن تكون فعلا لنا واقعا من جهتنا على ما قلناه» ۳۰۷. غير أن هذا التناقض فى موقف القاضى يمكن أن يفسّر فى ضوء ما أشرنا إليه من أن القرآن تحوّل إلى وسيلة للاستدلال سواء بمنطوق الآيات المباشر، أو بمدلولها غير المباشر، و ذلك عن طريق التأويل الذى يستند- أولا- إلى الدليل العقلى. *** و الدليل الثانى الذى يستدل به المعتزلة هو قوله تعالى الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (السجدة/ ۷) و يختلف المعتزلة مع الأشاعرة فى توجيه الفعل «أحسن»، ذلك أنه قد يكون مشتقا من الاحسان، أو من الحسن، بمعنى أنه قد يكون مشتقا من الفعل «أحسن» أو من الفعل «حسن». و يذهب المعتزلة إلى أنه مشتق من «الحسن» لا- من «الاحسان» و ذلك «لأن فى أفعاله تعالى ما لا يكون احسانا كالعقاب» ۳۰۸ و على العكس من ذلك يذهب الأشاعرة، فالمعنى عندهم «أنه يحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصياغة أى يعلم كيف يصوغ فأخبر اللّه تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء» ۳۰۹ و معنى ذلك أن الأشاعرة يذهبون بالآية إلى معنى الخبر دون المدح الذى يؤكده السياق ذلِكَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْعَزِيزُ الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۳۷ الرَّحِيمُ. الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ (السجدة/ ۶- ۷) و الذى يتنبه إليه تفسير المعتزلة. و يحاول المعتزلة مناقشة هذا الاعتراض من جانب الأشاعرة، و لذلك يفرق القاضى عبد الجبار بين صيغة الماضى و صيغة المضارع فى هذا الفعل «لأن أحسن بمعنى علم لم يجيء و إن جاء مضارعه، و ليس يمتنع أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه. و على هذا استعملوا مضارع نحو: وذر، و ودع، فقالوا: يذر و يدع، و لم يستعملوا ماضيه، فلم يقولوا: أوذر، و لا أودع. و صار هذا فى بابه كاستعمالهم الماضى من دون استعمال المضارع نحو قولهم: عسى و ليس، فحسب» ۳۱۰ و من الواضح أن المعتزلة يريدون بهذا التوجيه للفعل أن يذهبوا إلى أن أفعال اللّه كلها حسنة، و ليست كذلك أفعال الانسان، و من ثم لا يصح الزعم بأن اللّه هو خالق أفعال الانسان. و غنى عن البيان أن القاضى هنا يستدل- كما فعل فى الآية السابقة- بدليل الخطاب، دون منطوقه المباشر. و يذهب القاضى إلى نفس الاستدلال من قوله تعالى صُنْعَ اللَّهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (النمل/ ۸۸) فنسبه الاتقان إلى صنع اللّه و فعله ينفى امكانية أن يكون هو خالق أفعال البشر التى تتضمن «التهود و التنصر و التمجس، و ليس شيء من ذلك متقنا، فلا يجوز أن يكون اللّه تعالى خالقا لها» ۳۱۱. و من الأدلة التى يستدل بها المعتزلة أيضا قول اللّه تعالى وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلًا (ص/ ۲۷) و كذلك قوله ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ. و وجه الاستدلال أن اللّه «نفى، عمّا خلقه منهما، الباطل، و

لو کان قـد خلق أفعال العباد، لوجب کون الباطل الذی بینهما من خلقه، فکان یجب أن یکون نفیه کذبا، تعالی اللّه عن ذلک» ۳۱۲. و الواقع أن هذا الاستدلال من جانب المعتزلهٔ یخرج الآیهٔ عن سیاقها اخراجا تاما. و یصبح تأویل الأشاعرهٔ أقرب إلی روح السیاق. یقول الأشـعری «قـال اللّه تعالی ذلِکَ ظَنُّ الَّذِینَ کَفَرُوا فـدلّ ذلک علی أن المعنی فیهما خلقهما و ما بینهما و لا أنا لا أثیب من أطاعنی و لا أعاقب من عصانی و کفر بی لأن الکافرین ظنوا أنهم لا یعادون و لا لهم رجعـهٔ فیعاقبون. فبین اللّه تعالی أنه ما خلق الخلق إلّا و مصیر بعضـهم إلی ثواب و رجوع بعضـهم إلی العقـاب و أن الکـافرین ظنوا ذلـک لأنه بیّن أن ذلک باب الثواب و العقاب لأنه تعالی قال أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِینَ فِی الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجَّارِ فأخبر تعالی أن ظن المشرکین الـذین أنکر علیهم أنهم ظنوا أنه لا عاقبـهٔ تقع فیها تفرقـهٔ بین المؤمنین و الکافرین» ۳۱۳ و الفکرهٔ التی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳۸ یحاول الأشعری التعبیر عنها فی هـذا النص أن الآیـهٔ وردت مورد الرد علی المشرکین و الکفار الـذین ظنوا أنهم لن یحاسبوا علی ما قـدّمت أیـدیهم. فـأخبرهم اللّه تعـالی أنه لم یخلق هـذا العـالم بسـماواته و أرضه عابثا و لا لاهیا، و إنما هو سبحانه قـد خلق العالم للتکلیف و الثواب و العقاب. و رغم أن هـذا المعنی الواضـح یتسق مع سیاق الآیـهٔ فی السورهٔ، فإن القاضـی عبد الجبار یذهب إلی القول بأن هذا المعنی الواضح الظاهر مجاز «فإن قال: أراد بذلک: لم أخلقهما علی جههٔ العبث، بل خلقتهما للأمر و النهی و التعریض. قیل له: هذا هو مجاز، و حمل الکلام علی الحقیقـهٔ هو الواجب» ۳۱۴. و من الصـعب الاتفاق مع القاضی علی مجازیهٔ هذا المعنی، لکن للقاضی عذره فی هـذا التأویل المجازی البعیـد. و یبـدو أن الـذی ألجأ القاضـی إلی الاسـتدلال بهذه الآیات لفظ «و ما بینهما» حیث توهم أن أعمال العباد تقع فی هذا الحیز بین السماء و الأرض. فإذا نفی اللّه الباطل عن خلقه للسماوات و الأرض و ما بینهما، فإنه بذلک یکون قد نفی أفعـال العبـاد، و منهـا الحق و الباطـل، أن تکون من خلقه «و قـد یقال فی أفعال العباد أنها بینها بالتعارف، فلیس لأحـد أن یمنع دخول ذلک فیه من جهـهٔ الظاهر، و باطل فی هـذا الموضع المراد به القبیـح، و لهـذا تمدّح تعالی بذلک، و تمدحه به، یدل علی أن اثبات ما تمدّح بنفیه ذم، فلا یجوز أن یثبت فی فعله شیء باطل» ۳۱۵. و آخر ما یستدل به المعتزلهٔ قوله تعالی وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِیقاً یَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْکِتابِ، لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْکِتابِ، وَ ما هُوَ مِنَ الْکِتابِ، وَ یَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَ ما هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَ یَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ، وَ هُمْ یَعْلَمُونَ (آل عمران/ ۷۸) «فنفی أن یکون لی ألسـنتهم بالکتاب من عند اللّه، و لو کان من فعله لم یصح، علی هذا القول» ۳۱۶. و یظل القاضـی یـدور فی دائرهٔ الاسـتدلال بـدلیل الخطـاب لا بظاهره، و یظل الأشـعری أقرب إلی ادراک المعنی المباشـر للآیـهٔ، و هو «أنهم حرفوا وصف رسول اللّه صـلی اللّه علیه و سـلم و أوهموا السفیه منهم أنه من کتابهم. قال اللّه تعالی وَ ما هُوَ مِنَ الْکِتابِ، وَ یَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ یعنی أن اللّه تعالی أنزله. قال اللّه وَ ما هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ أی لم أنزل علیهم ذلک کما یـدّعون» ۳۱۷. و یحاول القاضی عبد الجبار- جاهدا- أن یؤول الآیهٔ لتسلم له بدلالتها علی نفی أن یکون الفعل الانسانی مخلوقا للّه. و لکی یفعل القاضی ذلک یستند إلی أن النفی فی الآیـهٔ کما یؤکـد أن اللّه لم ینزل ما قاله أهل الکتاب، یؤکد کذلک أن اللّه لم یفعله، و بذلک یثبت أنهم هم الفاعلون له بمعنی أن تکرار النفی یؤکـد نسـبهٔ التحریف إلیهم دون اللّه «إن ما لم ینزله و یفعله، لا یجوز أن ینفی أن یکون من الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۳۹ عنـده، فنفی کونه من عنـده، علی کـل حـال، یـدل علی مـا قلناه. و بعـد، فإن ما قالوه قـد دل علیه قوله وَ ما هُوَ مِنَ الْکِتابِ فیجب أن یکون المراد بالنفی الثانی غیره و سواه» ۳۱۸ و أیّا کان الأمر، فالذی لا شک فیه أن القاضی یظلّ بعیدا عن جو الآیهٔ رغم محاولاتـه المستمیتهٔ للاسـتدلال بها علی ما یریـد. و تبرأ اللّه من المشرکین فی قوله تعالی: أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ وَ رَسُولُهُ (التوبهٔ/ ۳) یـدل- عند المعتزلهٔ- علی تعلق الشـرک بفاعله و مسئولیته عنه «لأنه لا یجوز أن یتبرأ منهم لأجل شـرکهم إلّا و هم فاعلون له» ۳۱۹. و لا یسـلم الأشاعرهٔ بهذا الدلیل، و یقیمون اعتراضـهم علی هذا الاسـتدلال- من جانب المعتزلهٔ- علی أن سبب نزول الآیهٔ لا یتفق مع هـذا التخریج، فالآیهٔ، «إنما نزلت فی العهود التی کانت بین المشـرکین و بین رسول اللّه صـلی اللّه علیه و سـلم، لأن اللّه تعالی قال بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ فَسِیحُوا فِی الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِی الْکافِرِینَ (التوبهٔ/ ۱- ۲) فأحلّهم اللّه أربعـهٔ أشـهر ثم قال وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ یقول و اعلام من اللّه و رسوله إِلَی النَّاسِ یَوْمَ

الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ وَ رَسُولُهُ یعنی من العهود التی کانت بین رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلم و بینهم إذا انقضت الأربعة الأشهر. ثم استثنی قوما من المشرکین یقال إنهم من بنی کنانة فقال إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَکُمْ فَاسْتَقِیمُوا لَهُمْ إلی انقضاء مدتهم. علی أن اللّه تعالی ذکر المشرکین و لم یقل (من شرکهم) و لو کان قوله «بریء من المشرکین» یدل علی أنه لم یخلق شرکهم لدلّ علی أنه لم یخلقهم لأنه تعالی بریء من المشرکین و من شرکهم. و لو کان قوله «بریء من المشرکین» یوجب أنه ما خلق شرکهم للزم القدریة إذ قال إنه وَلِیُّ الْمُؤْمِنِینَ فقد خلق ایمانهم. فلمّا لم یکن هذا عندهم هکذا بطل ما قالوه» ۳۲۰. و ننتهی من هذا کله إلی ما سبق أن قررناه من أن المجاز صار سلاحا للتأویل لرفع التناقض بین نصوص القرآن من جهة، و بینها و بین أدلّة العقل من جهة أخری. و لم یفلح المعتزلة دائما فی رفع هذا التناقض و ذلک لمحاولتهم- فی أغلب الأحیان- لی عنق النص القرآنی و اخراجه عن سیاقه و ذلک لیتحول إلی دلالة عقلیة نظریة. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۴۱

خاتمة

اشارة

خاتمة انتهینا فی التمهید إلی أن الفکر الاعتزالی لم ینشأ مستقلا عن الظروف الاجتماعیة للمجتمع الاسلامی، و کان القول بالاختیار محاولة للوقوف ضد النزعة الجبریة التی تستر وراءها النظام الأموی لتکریس استغلاله لجماهیر المسلمین. و قد حاول الحسن البصری التخفیف من الصیاغة المسیحیة لمبدأ الاختیار، فاکتفی بنفی اسناد المعاصی إلی اللّه و أثبت مسئولیة الانسان عنها. و انتهینا إلی أن الخلاف حول مرتکب الکبیرة لم یکن مجرد خلاف فقهی، بل کان خلافا یجسّد مواقف سیاسیة متباینة. و کان قول المعتزلة بالمنزلة بین المنزلتین محاولة لرأب صدع الخلاف بین الفرق المختلفة، و خلق جبهة موحدة ضد النظام الأموی، و کان من نتیجة ذلک أن آراء الفرق تقاربت فی کثیر من القضایا، و استطاع واصل بن عطاء أن یوحّد بین المعتزلة و الشیعة الزیدیة توحیدا یکاد یکون تاما. غیر أن المعتزلة شغلتهم- إلی جانب ذلک- مهمة الدفاع عن الاسلام ضد مهاجمیه من أبناء الأدیان الأخری، و کان علیهم من ثمّ أن ینظموا وسائلهم الاستدلالیة لاقامة أفکارهم علی أساس معرفی مکین. و کان الاعلاء من شأن العقل هو وسیلتهم لتحقیق الغایتین معا، إلی جانب ما یؤدی إلیه هذا الاعلاء من التسویة بین البشر، و إلی عدم التفرقة بینهم علی أساس الجنس أو الثروة. و إذا کان القرآن نفسه قد أعلی من شأن العقل و الفکر، فقد کان للمعتزلة الفضل الأکبر فی الانطلاق من هذا الأساس إلی آفاق أرحب، حیث انتهوا إلی أن العقل هبة من اللّه وهبها جمیع البشر دون تمییز، و جعلوه أساسا للتکلیف و مقدمة ضروریة له. و العقل عند المعتزلة هو مجموعة من العلوم الضروریة التی یخلقها اللّه فی المکلّف، و هی علوم لا ینفکّ عنها الانسان و لا یشک فی متعلقها. هذه العلوم الضروریة هی الأساس الذی یستطیع الانسان به الوصول إلی المعرفة، و ذلک عن طریق التفکیر و النظر فی الادلّة. و حین قارن المعتزلة بین المعرفة الحسیة و المعرفة العقلیة انتهوا إلی الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۴۲ اثبات المعرفة الحسیة إذا کانت تؤدی إلی سکون النفس إلی ما تتناوله من المدرکات. و قامت هذه النظرة عندهم علی أساس أن الادراک عملیة محایدة من جانب المدرک لا تؤثر فیما یدرکه سلبا أو ایجابا. أمّا المعرفة العقلیة فهی تلک التی تتم عن طریق النظر فی الأدلّة نظرا صحیحا. و بهذا النظر یستطیع الانسان الانتقال من العقل الفطری- العلوم الضروریة- إلی العلوم النظریة، و هی المعرفة. و لقد کان من الطبیعی أن تتحدد وظیفة المعرفة عند المعتزلة بأنها معرفة اللّه بصفاته من التوحید و العدل، ثم معرفة أوامره و نواهیه، و ذلک حتی یستطیع أداء ما کلفه اللّه به من الأعمال التی تؤدّی به إلی الثواب، و تنجیه من العقاب. و نتیجة لذلک انقسمت الأدلّة عندهم إلی أنواع ثلاثة، یؤدی کل نوع منها إلی مرحلة من مراحل المعرفة الدینیة. فالنوع الأول من الأدلّة هو الذی یدلّ بالوجوب، و ذلک کدلالة الفعل علی الفاعل. و هذا النوع من الأدلّة هو الذی یؤدی إلی التوحید. و النوع الثانی من الأدلّة هو الذی یدلّ بالدواعی و الاختیار، و هذا النوع هو الذی

يؤدّى إلى معرفة أفعال اللّه، و يؤدى بنا إلى معرفة عدله. و النوع الثالث من الأدلّة هو الذى يدلّ بالمواضعة و القصد، و ذلك كدلالة الكلام على ما يدل عليه. و هذا النوع يؤدّى بنا إلى معرفة كلام اللّه و أوامره و نواهيه. و لقد انتهى المعتزلة إلى أن هذه الأنواع الثلاثة يترتب بعضها على بعض ترتب النتيجة على المقدمة، بمعنى أن كلام اللّه لا يقع دلالة إلّا بعد معرفة صفاته من التوحيد و العدل. و لقد كان من الطبيعى أن يختلف الأشاعرة مع المعتزلة فى ترتيبهم أدلّة الشرع على أدلّة العقل. و من ثمّ اعتبروا كلام اللّه دالّا بمفرده على ما يدل عليه. و قد انعكس هذا الخلاف بدوره على شروط الدلالة اللغوية، حيث اشترط المعتزلة- إلى جانب المواضعة- معرفة قصد المتكلم و حاله لوقوع كلامه دلالة. و هذا شرط لم يشر له الأشاعرة من قريب أو من بعيد. و إذا كان المعتزلة و الأشاعرة قد اتفقوا على أن المواضعة شرط لدلالة الكلام فقد اختلفوا فى أصل المواضعة على اللغة، هل هى توقيف من اللّه أم اصطلاح؟ و كان هذا الخلاف بدوره امتدادا لخلافهم حول قدم القرآن و حدوثه. فقول الأشاعرة بقدم القرآن أدّى بهم إلى أن المواضعة أصلها التوقيف من اللّه، و ذلك لاعتبارهم الكلام صفة ذاتية قديمة. و على العكس من ذلك ذهب المعتزلة تأسيسا على أن الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات. و من جهة أخرى فقد ربط المعتزلة بين المواضعة و الاشارة الحسية، و هى إشارة لا تجوز على اللّه، و لذلك ذهبوا إلى أن المواضعة اللغوية الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۴۳ اصطلاح و ليست توقيفا. و لقد حدّد القاضى عبد الجبار الغاية من المواضعة اللغوية بأنها الإخبار عن الأشياء حالة غيابها عن الحواس أو الإخبار عن تلك الأشياء التى لا تظهر للحس أصلا. و هى بذلك تعدّ بديلا للاشارة الحسية. و حين قارن بين المواضعة على الكلام، و المواضعة على الحركات أو الاشارات، انتهى إلى أن البشر تواضعوا على الكلام- الأصوات- لأنها أكثر اتساعا للتعبير عن حاجات الناس دون الحركات و الاشارات. و انتهى القاضى إلى أن المواضعة على الأسماء مجرد مواضعة عرفية، بمعنى أن العلاقة بين الاسم و المسمى علاقة إشارية بحتة، و الجماعة- بقصدها- هى التى تقيم هذه العلاقة، و هى العلاقة التى نشير إليها اليوم باسم المعنى. و حين انتقل القاضى إلى اللغة على مستوى التركيب ربط بين قصد المتكلم و المعنى الذى يدل عليه كلامه. و كان هذا الربط نتيجة طبيعة لدوران هذه المباحث كلها فى اطار الفكر الدينى، الذى يسعى إلى معرفة اللّه بتوحيده و عدله و قصده من كلامه. و إذا كانت معرفة قصد المتكلم شرطا أساسيا لمعرفة ما يدل عليه كلامه، فلا مانع و الحالة هذه من وقوع الاشتراك و الاتساع و المجاز فى الكلام. فذلك كله لن يؤدّى لاستغلاق معنى الكلام، لأن معرفتنا بقصد المتكلم و حاله تجعلنا قادرين على فهم ما يريد التعبير عنه. و كان هذا كله دفاعا عن وجود المجاز فى القرآن- كلام اللّه- و نفى صفة الكذب عنه. و لقد تحدّد مفهوم المجاز نفسه باعتباره قسيما للحقيقة على يد المعتزلة ابتداء من الجاحظ. و لا شك أنهم قد استفادوا من جهود المفسّرين و اللغويين حول النص القرآنى. و إذا كان المصطلح نفسه لم يرد فى القرآن، لا بمعناه اللغوى أو الاصطلاحى، فقد كان مصطلح «المثل» هو المصطلح البديل فى مرحلة نشأة التفسير الذى ارتبط بالخلاف حول تأويل النص القرآنى بين الفرق المختلفة. و كان ورود هذا المصطلح بكثرة فى القرآن بمثابة اعطاء شرعية له ليستخدم فى الدلالة على عدم إرادة المعنى الحرفى للفظ أو العبارة. و مع نمو حركة التفسير و التأويل تحددت عناصر المجاز و أنواعه المختلفة كالكناية و التشبيه و الاستعارة و الحذف و غيرها. و لم ينفصل هذا التحديد عن الغاية التأويلية للنص القرآنى. و مما له دلالته فى هذا الصدد أن أول كتاب اتخذ «المجاز» عنوانا له، هو كتاب «مجاز القرآن» لأبى عبيدة الخارجى. و هو كتاب يتعرّض لتأويل آيات كثيرة تأويلا يتفق فى عمومه مع معطيات الفكر الاعتزالى، خصوصا أفكار التوحيد و التنزيه التى التقى فيها الخوارج مع الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۴۴ المعتزلة. و إذا كان أبو عبيدة قد استخدم مصطلح «المجاز» بمعنى عام جدا يشمل كل تغير فى الاسلوب، فإن معاصره الفراء- و له ميول اعتزالية واضحة- كان أكثر تحديدا فى استخدام المصطلح، و ذلك رغم مدخله النحوى عموما، و رغم أنه لم يستخدم كلمة «مجاز» و استخدم منها صيغة الفعل «تجوز». و رغم التداخل بين المصطلحات فى مؤلفات الجاحظ، فإنه يعدّ أول من حدد مفهوم المجاز باعتباره قسيما للحقيقة، و أدخل فى عناصره التشبيه و المثل و الاستعارة و الكناية و الحذف. و استطاع الرمانى أن يبلور كثيرا من جوانب التأثير النفسى الذى تحدثه العبارة المجازية، تلك الآثار التى تعجز العبارة الحقيقية عن التعبير عنها. و تفرّد الرمانى بالتركيز على جانب التأثير النفسى

للتعبیر المجازی یعدّ نتیجة طبیعیة لانشغاله بالبحث عن أوجه الاعجاز فی القرآن، و عدم انشغاله بالغایات التأویلیة و الدفاعیة التی انشغل بها سابقوه. غیر أن الرمانی- و هو معتزلی- لم یکن بعیدا تماما عن الغایة التأویلیة، و لکنها جاءت هامشیة فی کتابه، و لم یضع فیها جهده کله. و لم ینفصل البحث فی المجاز عند القاضی عبد الجبار عن تصوره لطبیعة اللغة و شروط دلالتها. و لقد انتهی إلی جواز وقوع المجاز فی الاسم المفرد و فی الترکیب معا. غیر أنه اشترط فی الاسم المفرد أن یکون له حقیقة أولا ـ قبل نقله من معناه الحقیقی لمعنی مجازی، کما اشترط وجود مشابهة بین المعنی المنقول إلیه اللفظ، و المعنی المنقول عنه. و علی مستوی الترکیب أجاز وقوع المجاز فی الکلام، ما دامت معرفة قصد المتکلم ستؤدی بنا إلی معرفة مراده. و فی هذا الصدد فرق القاضی بین المتکلم فی الشاهد، و المتکلم فی الغائب- و هو اللّه- و ذهب إلی أن معرفتنا بقصد المتکلم فی الشاهد هی معرفة اضطرار. و علی عکس ذلک معرفتنا بقصد اللّه فهی معرفة نظریة استدلالیة. و إذا کانت معرفتنا بعدل اللّه- و هی قصده فی أفعاله عموما- معرفة عقلیة لا تستند إلی الشرع، فإن معرفتنا بکلامه- و الکلام فعل من أفعاله- لا تتم إلّا بعد معرفة قصده. فإذا ورد فی کلامه ما یوهم التناقض مع معرفتنا العقلیة بقصده، کان ذلک مجازا. و هکذا یصبح المجاز وسیلة لرفع التناقض الظاهری بین کلام اللّه، و بین معرفتنا العقلیة بعدله و توحیده. أو بمعنی آخر یصبح المجاز وسیلة للتأویل و أداة رئیسیة له. و من الطبیعی- و الحالة هذه- أن یتسع المجاز لیشمل کل ما اندرج تحته من عناصر تصویریة أو أسلوبیة. و لقد وجد المعتزلة فی تقسیم القرآن إلی محکم و متشابه وسیلة دینیة شرعیة للتأویل، رغم أنهم أخضعوا دلالة القرآن کله للدلیل العقلی. و کان من الطبیعی أن الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۴۵ تکون الآیات التی تسند وجهة نظرهم و أفکارهم العقلیة محکمة، و أن تکون تلک التی یستدل بها خصومهم متشابهة فی حاجة للتأویل. و سلک خصوم المعتزلة نفس مسلکهم. و کان القول بالمجاز عند کلیهما وسیلة للتأویل و اخراج النص عن ظاهره. و حین یعجز المعتزلة عن تأویل النص استنادا إلی ترکیبه اللغوی، یلجئون إلی الاستناد إلی الدلیل العقلی. و کلا الدلیلین عندهم سواء فی تأویل النص القرآنی. و قد اتضح ذلک کله فی تأویل الآیات التی تتصل بقضیتی رؤیة اللّه و خلق الأفعال، و هما القضیتان اللتان أخذناهما کمثالین للتدلیل علی العلاقة الوثیقة بین مفهوم المجاز و التأویل من ناحیة، و بین قضایا الفکر الاعتزالی من ناحیة أخری. و کان الخلاف بین المعتزلة و الأشاعرة فی قضیة رؤیة اللّه امتدادا لخلافهم حول قضایا التوحید و نفی الصفات عن اللّه. و قد نفی المعتزلة نفیا قاطعا أن یری اللّه، علی أساس أن الرؤیة إنما تجوز علی الاجساد المتحیزة فی المکان و القائمة فی جهة. و استندوا فی التدلیل علی صحة رأیهم بآیات من القرآن أهمها قوله تعالی لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ و اعتبروها آیات محکمات تدل بظاهرها. أمّا تلک الآیات التی لا تتفق مع وجهة نظرهم فقد اعتبروها متشابهات فی حاجة للتأویل. و کان «المجاز» هو سلاحهم الرئیسی فی عملیة تأویل هذه الآیات. و هو سلاح یشمل العبارة و اللفظ، و الحروف أیضا إن احتاج الأمر. و الهدف النهائی عند المعتزلة هو نفی مشابهة اللّه للبشر و تأکید وحدانیته المطلقة و تفرّده الکامل. و فی سبیل هذا الهدف لا بأس من اخراج النص عن ظاهره بادعاء المجاز فیه. أمّا قضیة خلق الأفعال فهی أساس مبدأ العدل، ذلک المبدأ الذی یسعی لنفی فعل القبیح أو إرادة فعله عن اللّه، و من ثم یسعی لتأکید قیام الفعل الانسانی علی الاختیار و الحریة، لا علی الضرورة و الاضطرار. و إذا کان الأشاعرة قد ذهبوا إلی اطلاق الارادة الالهیة لتشمل کل المرادات، و منها کفر الکافر، و کذب الکاذب، فإن المعتزلة میّزوا بین ما یریده اللّه من فعل نفسه، و بین ما یریده من فعل غیره. و ذهبوا إلی أن إرادة اللّه للفعل الانسانی إنما هی إرادة علی سبیل الاختیار لا الالجاء. و حین انتقل المعتزلة للاستدلال علی أفکارهم تلک بالقرآن الکریم، نازعهم خصومهم فی صحة استدلالهم. و من ناحیة أخری أوردوا علیهم أدلة أخری تتناقض مع مسلماتهم العقلیة. و کان القول بالمجاز هو الأداة الرئیسیة للتأویل. و حین یعجز التحلیل اللغوی عن بیان وجه التجاوز فی العبارة، یعتصم المعتزلة بالقرینة العقلیة، التی اعتبروها أشدّ دلالة من القرینة اللفظیة المتصلة بالکلام. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۴۶ و أیّا کان تقویمنا لجهود المعتزلة، فالذی لا شک فیه أنهم حاولوا مخلصین رفع التناقض بین العقل و الشرع من جانب، و بین النصوص المتعارضة ظاهریا فی القرآن من جانب آخر. و کانت جهودهم فی مجالات المعرفة و اللغة و المجاز- لخدمة هذه المهمة- انجازا له آثاره العدیدة علی هذه

المجالات، و علی المتخصصین فیها فی تراثنا العربی. و لعلّ هـذه الدراسـهٔ أن تکون تمهیـدا لرصد هذه التأثیرات التی ترکها المعتزلهٔ فی غیرهم من أعلام الثقافهٔ العربیهٔ و علومها. () الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۴۷

أهم المصادر و المراجع مصادر البحث

اشارهٔ

أهم المصادر و المراجع مصادر البحث ابن جنی (أبو الفتح عثمان) – الخصائص. الجزء الأول. مطبعهٔ الهلال بالفجالهٔ. مصـر. ۱۳۳۱ ه– ۱۹۱۳ م ابن خلـدون – المقدمـهٔ. کتـاب التحریر. ۱۳۸۶ ه– ۱۹۶۶ م ابن فارس (أبو الحسـین أحمـد) – الصاحبی فی فقه اللغهٔ و سـنن العرب فی کلامها. تحقیق: مصـطفی الشویمی. مؤسـسهٔ أ. بـدران للطباعـهٔ و النشـر. بیروت. ۱۳۸۳ ه– ۱۹۶۴ م ابن قتیبـهٔ (أبو عبـد اللّه محمد بن مسلم) – تأویل مختلف الحدیث. مطبعهٔ کردستان العلمیهٔ. مصر. ۱۳۲۶ ه – تأویل مشکل القرآن. تحقیق: السید أحمد صقر. دار التراث القاهرهٔ. ط الثانیـهٔ. ۱۹۷۳ م ابن القیم الجوزیـهٔ – الصواعق المرسـلهٔ علی الجهمیـهٔ و المعطلهٔ. تصـحیح: زکریا علی یوسف. مطبعهٔ الامام. مصر. ۱۳۸۰ ه ابن متویه (الحسن النجرانی) – التذکرهٔ فی أحکام الجواهر و الأعراض. تحقیق: سامی نصـر لطف، فیصـل عون. دار الثقافهٔ للطباعهٔ و النشر. القاهرهٔ. ۱۹۷۵ م ابن المنیر (أحمد بن محمد الاسکندری المالکی) – الانتصاف فیما تضمنه الکشاف من الاـعتزال. بهامش الکشاف للزمخشـری. الأشـعری (أبو الحسن) الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۴۸ – کتـاب اللمع فی الرد علی أهـل الزیغ و البـدع. نشـر و تصـحیح الأـب ریتشـارد یوسف مکارثی. المطبعـهٔ الکاثولیکیـهٔ. بیروت ۱۹۵۲ م – مقالاـت الاسـلامیین و اختلاف المصـلین. تحقیق: محمـد محیی الـدین عبـد الحمید. مکتبهٔ النهضهٔ المصـریهٔ. ۱۹۷۰ م أبـو عبیـدهٔ (معمر بن المثنی) – مجـاز القرآن. تحقیق: محمـد فؤاد سـرکین. مکتبـهٔ الخـانجی. ط الثانیـهٔ. القـاهرهٔ ۱۹۷۰ م الباقلاـنی (القاضـی أبـو بکر محمـد بـن الطیب) – الانصاف فیما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به. تحقیق: السیـد عزت عطار الحسـینی. تعلیق و تقـدیم: محمـد زاهـد الکوثری. مکتب نشر الثقافهٔ الحدیثهٔ. مصر. ۱۹۵۰ م – التمهیـد فی الرد علی الملحـدهٔ و المعطلهٔ و الرافضهٔ و الخوارج و المعتزلهٔ. تحقیق: محمود محمد الخضـیری، محمـد عبـد الهادی أبو ریـده. دار الفکر العربی. القاهرهٔ. ۱۹۴۷ م البغـدادی (أبو منصور عبـد القـاهر بن طـاهر التمیمی) – أصول الـدین. مدرسهٔ الالهیات. بدار الفنون الترکیهٔ. اسـتانبول. ۱۹۲۸ م – الفرق بین الفرق: تحقیق: محمـد محی الـدین عبـد الحمید. مکتبهٔ محمد علی صبیح. بدون تاریخ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) – البخلاء. تحقیق: طه الحاجری. دار المعارف. مصـر. ۱۹۵۸ م – البیان و التبیین. تحقیق: حسن السندوبی. المکتبهٔ التجاریهٔ. ط الثانیهٔ. القاهرهٔ. ۱۹۳۲ م – الحیوان. تحقیق: عبد السلام هارون. مطبعهٔ مصـطفی البـابی الحلبی. ط الأولی. القاهرهٔ. ۱۹۴۳ م – رسائل الجاحظ. تحقیق عبـد السـلام هارون. مکتبـهٔ الخانجی. مصـر. ۱۳۸۵ ه– ۱۹۶۵ م – العثمانیـهٔ. تحقیق: عبـد السـلام هـارون. دار الکاتب العربی. مصـر. ۱۹۵۵ م الاتجـاه العقلی فی التفسـیر، ص: ۲۴۹ الحارث المحاسبی – العقل، فهم القرآن. تحقیق: حسـین القوتلی. دار الفکر. بیروت. ۱۹۷۱ م الحسن البصـری – رسالهٔ فی القدر، ضمن رسائل العـدل و التوحید. تحقیق: محمد عمارهٔ. دار الهلال. ۱۹۷۱ م الخوارزمی (محمـد بن أحمد بن یوسف الکاتب) – مفاتیح العلوم. ادارهٔ الطباعهٔ المنیریهٔ. مصر. ۱۳۴۲ ه الخیاط (أبو الحسـین عبـد الرحیم بن محمـد بن عثمان) – الانتصار فی الرد علی ابن الراوندی. تحقیق: نیبرج. المطبعـهٔ الکاثولیکیهٔ. بیروت. ۱۹۵۷ م الـداودی (الحافظ شـمس الـدین محمد بن علی بن أحمد) – طبقات المفسـرین. تحقیق: علی محمد عمر. مکتبهٔ وهبهٔ. القاهرهٔ ۱۹۷۲ م الرمانی (أبو الحسن علی بن عیسی) – النکت فی اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن. تحقیق: محمد خلف اللّه أحمد، محمد زغلول سلام. دار المعارف ط الثانیهٔ. مصر. ۱۹۶۸ م الزمخشری (أبو القاسم جار اللّه محمود بن عمر) – الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. مطبعهٔ مصطفی البابی الحلبی. ط الثالثهٔ. ۱۹۶۶ م السیوطی (عبد الرحمن جلال الدین) – الاتقان فی علوم القرآن. مصطفی البابی الحلبی. ط الثالثهٔ. القاهرهٔ. ۱۳۷۰ ه– ۱۹۵۱ م – المزهر

فی علوم اللغة و أنواعها. تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، علی محمد البجاوی، محمد أحمد جاد المولی. عیسی البابی الحلبی بدون تاریخ. الشریف الجرجانی (أبو الحسن علی بن محمد بن علی) – التعریفات. الدار التونسیة للنشر. تونس. ۱۹۷۱ م الشریف المرتضی (علی بن الحسین). – الآمالی. تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم. دار الکاتب العربی بیروت. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۵۰ الشهرستانی (أبو الفتح محمد بن عبد الکریم) – الملل و النحل. تحقیق: محمد سید الکیلانی. مصطفی البابی الحلبی. القاهرة. ۱۹۶۷ م الطبری (محمد بن جریر) – جامع البیان عن تأویل آی القرآن. تحقیق محمود محمد شاکر. دار المعارف. القاهرة. ۱۹۷۱ م عبد الجبار (القاضی أبو الحسن الأسدآبادی) – تنزیه القرآن عن المطاعن. دار النهضة الحدیثة. بیروت. بدون تاریخ – شرح الأصول الخمسة. تعلیق: الامام أحمد بن الحسین بن أبی هاشم. تحقیق: عبد الکریم عثمان. مکتبة وهبة. ط الأولی. القاهرة. ۱۹۶۶ م – فرق و طبقات المعتزلة. تحقیق: علی سامی النشار، عصام الدین محمد علی. دار المطبوعات بالجامعة. الاسکندریة. ۱۹۷۲ م – متشابه القرآن. تحقیق: عدنان محمد زرزور. دار التراث. القاهرة. ۱۹۶۶ م – المغنی فی أبواب التوحید و العدل. حقق بإشراف طه حسین و إبراهیم. مدکور. وزارة الثقافة و الارشاد القومی. مصر. ۱۹۶۰– ۱۹۶۵ م الجزء الرابع: رؤیة الباری. تحقیق: محمد مصطفی حلمی، أبو الوفا الغنیمی التفتازانی. یونیة ۱۹۶۵ م الجزء الخامس: الفرق غیر الاسلامیة. تحقیق: محمود محمد الخضیری. یونیه ۱۹۶۵ م. الجزء السادس: (القسم الأول): التعدیل و التجویر. تحقیق: أحمد فؤاد الأهوانی. ۱۳۸۲ ه– ۱۹۶۲ م الجزء السادس (القسم الثانی): الارادة. تحقیق: الأب ج. ش قنوانی. بدون تاریخ الجزء السابع: خلق القرآن. تحقیق إبراهیم الابیاری ۱۹۶۱ م الجزء الثامن: المخلوق. تحقیق: توفیق الطویل، و سعید زائد. بدون تاریخ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۵۱ الجزء التاسع: التولید. تحقیق: توفیق الطویل، و سعید زائد ۱۹۶۴ م الجزء الحادی عشر: التکلیف. تحقیق محمد علی النجار، و عبد الحلیم النجار ۱۳۸۵ ه– ۱۹۶۵ م الجزء الثانی عشر: النظر و المعارف. تحقیق: إبراهیم مدکور ۱۹۶۲ م الجزء الثالث عشر: اللطف. تحقیق: أبو العلاء عفیفی. ۱۳۸۲ ه– ۱۹۶۲ م الجزء الرابع عشر: الأصلح– استحقاق الذم– التوبة. تحقیق: مصطفی السقا. ۱۳۸۵ ه– ۱۹۶۵ م الجزء الخامس عشر: التنبؤات و المعجزات. تحقیق: محمود الخضیری، محمود قاسم. ۱۳۸۵ ه– ۱۹۶۵ م الجزء السادس عشر: اعجاز القرآن. تحقیق: أمین الخولی. ۱۳۸۰ ه– ۱۹۶۰ م الجزء السابع عشر: الشرعیات. تحقیق: أمین الخولی. ۱۹۶۲ م الفراء – معانی القرآن. ثلاثة أجزاء الجزء الأول: تحقیق: أحمد یوسف نجاتی، محمد علی النجار دار الکتب المصریة. ۱۹۵۵ م الجزء الثانی: تحقیق: محمد علی النجار. الدار المصریة للتألیف و الترجمة. القاهرة. ۱۹۶۶ م الجزء الثالث: تحقیق: عبد الفتاح اسماعیل شلبی. الهیئة المصریة العامة للکتاب. القاهرة ۱۹۷۳ م القاسم الرس (الامام القاسم بن إبراهیم بن اسماعیل) – کتاب أصول التوحید و العدل، ضمن رسائل العدل و التوحید. تحقیق محمد عمارة. دار الهلال. ۱۹۷۱ م – کتاب العدل و التوحید و نفی التشبه عن اللّه الواحد الحمید، ضمن رسائل العدل و التوحید. الکرمانی (الداعی أحمد حمید الدین) الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۵۲ – راحة العقل. تحقیق: محمد کامل حسین، محمد مصطفی حلمی. دار الفکر العربی. القاهرة. ۱۹۵۲ م مقاتل بن سلیمان – الأشباه و النظائر فی القرآن الکریم. دراسة و تحقیق: عبد اللّه محمود شحاتة. الهیئة المصریة العامة للکتاب. القاهرة ۱۹۷۵ م المیدانی – مجمع الأمثال. الجزء الأول. تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید. مطبعة السنة المحمدیة. القاهرة ۱۹۵۵ م النیسابوری (أبو الحسن علی بن أحمد الواحدی) – أسباب النزول. مصطفی البابی الحلبی. ط الثانیة. القاهرة ۱۳۸۷ ه– ۱۹۶۸ م یحیی بن الحسین – المحکم و المتشابه، ضمن رسائل العدل و التوحید. تحقیق: محمد عمارة.

مراجع عربیة و أجنبیة

مراجع عربیة و أجنبیة – أحمد أمین: ضحی الاسلام. مکتبة النهضة المصریة. ط ۷. القاهرة. ۱۹۶۴ م – أحمد مصطفی المراغی: تاریخ علوم البلاغة ط ۱ مصطفی البابی الحلبی ۱۳۶۹ ه– ۱۹۵۰ م – أولیری: الفکر العربی و مرکزه فی التاریخ. ترجمة اسماعیل البیطار. دار الکتاب اللبنانی. بیروت ۱۹۷۲ م – جابر عصفور: الصورة الفنیة فی التراث النقدی و البلاغی. دار الثقافة للطباعة و النشر. القاهرة. ۱۹۷۴

م - جولـد تسـيهر: العقيـدة و الشـريعة فی الاسـلام. ترجمـة محمـد يوسف موسـی و آخرين. دار الکـاتب المصـری. القاهرة. ۱۹۴۶ م العناصـر الأفلاطونيـة المحدثـة و الغنوصـية فی الحديث ضمن التراث اليونانی فی الحضارة العربية ط ۲ القاهرة. ۱۹۶۵ م مذاهب التفسير الاسـلامی. ترجمـة محمد عبد الحليم النجار. الاتجاه العقلی فی التفسير، ص: ۲۵۳ مطبعـة الخانجی. القاهرة. ۱۹۵۵ م - حسـن إبراهيم حسن: تاريـخ الاسـلام السياسـی. مکتبة النهضة المصـرية ط ۷ القـاهرة. ۱۹۶۴ م - خالـد العلی: جهـم بـن صـفوان و مکـانته فی الفکر الاسـلامی. المکتبة الأهلية بغداد ۱۹۶۵ م - دی‌بور: تاريخ الفلسـفة فی الاسـلام. ترجمـة محمـد عبد الهادی أبو ريده. لجنة التأليف و الترجمة و النشر. القاهرة ۱۹۳۸ م - زهدی جار اللّه: المعتزلة. مطبعة مصر. القاهرة. ۱۳۶۶ ه‍ - ۱۹۴۷ م - ستيفن أولمان: دور الکلمة فی اللغة. ترجمة کمال بشر. الدار القومية للطباعة و النشر. القاهرة. ۱۹۶۲ م - س بينيس: مذهب الذرة عند علماء المسلمين. ترجمة محمد عبد الهادی أبو ريده. مکتبة النهضة المصـرية. ۱۹۴۶ م - شوقی ضـيف: البلاغـة تطور و تاريخ دار المعارف. ط ۲ ۱۹۶۵ م المدارس النحويـة. دار المعـارف. ط ۲ ۱۹۷۲ م - عبـد المنعم ماجـد: العصـر العباسـی الأول. مکتبة الانجلو المصـرية ۱۹۷۳ م - علی مصـطفی الغرابی: أبو الهذيل العلاف. مکتبة الحسين التجارية ط ۱ ۱۹۴۹ م - فلهوزن: تاريخ الدولة العربية. ترجمة محمد عبد الهادی أبو ريده لجنة التأليف و الترجمة و النشر. القاهرة. ۱۹۵۸ م - محمد زغلول سـلام: أثر القرآن فی تطور النقد العربی. دار المعارف ط ۳ ۱۹۶۸ م - محمـد عبـد الهادی أبو ريـده: إبراهيم بن سـيار النظّام و آراؤه الکلامية. لجنة التأليف و الترجمة و النشـر. القاهرة. ۱۹۴۶ م - محمد عمارة: رسائل العـدل و التوحيـد (المقدمة) دار الهلال. القاهرة ۱۹۷۱ م - محمد عمارة: المعتزلة و مشـکلة الحرية الانسانية. المؤسسـة العربيـة للـدراسات و النشـر بيروت. ۱۹۷۲ م الاتجـاه العقلی فی التفسـير، ص: ۲۵۴ - محمـد يوسـف موسـی: القرآن و الفلسـفة. دار المعارف ط ۳ القاهرة ۱۹۵۸ م - محمود اسـماعيل: الحرکات السـرية فی الاسـلام. مؤسسـة روز اليوسف القاهرة ۱۹۷۳ م - مصطفی ناصف: الصورة الأدبيـة. مکتبة مصـر. القاهرة. ۱۹۵۸ م - ناجی حسن: ثورة زيـد بن علی. مکتبـة النهضـة. بغـداد ۱۳۸۶ ه‍ - ۱۹۶۶ م - نللينو: بحوث فی المعتزلـة «ضـمن التراث اليونانی فی الحضارة العربيـة ترجمـة عبـد الرحمن بـدوی. ۱۹۶۹. nodnoL scitsilytS dna elytS :hguoH maharG - esenapaj ehT .۱۹۶۲ .V .loV .thguoht laveideM ni seidutS .malsI ni tpecnoc citsiugnil A sA noitaleveR :ustuzI okihihsoT - .yhposolihp laveideM fo yteicos .۱۹۷۱ .siraP ,notuoM seiroehT s'nobruM .W fo thgiL ehT ni rohpateM fo sisylanA nA :selbihS A nerraW - الاتجاه العقلی فی التفسير، ص: ۲۵۵

هوامش الکتاب

تمهيد: الاطار التاريخی لنشأة الفکر الاعتزالی

تمهيـد: الاطار التاريخی لنشأة الفکر الاعتزالی (۱) انظر علی سبيـل المثال نللينو: بحوث فی المعتزلـة، فی (التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامية) ص ۲۰۲، ۲۰۳. أوليری: الفکر العربی و مرکزه فی التاريخ ص ۶۷، دی‌بور: تاريخ الفلسفة فی الاسلام/ ۴۸- ۴۹ زهدی جار اللّه: المعتزلة ص ۲، ۳۶، ۷۵ (۲) انظر: محمد عمارة: المعتزلة و مشـکلة الحرية الانسانية/ ۱۷- ۲۴. (۳) الخياط: الانتصار ۱۳- ۱۴ (۴) القاضـی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۱۲۳ (۵) مقالات الاسلاميين ۱/ ۴۷- ۴۹ (۶) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسی ۱/ ۳۵۷ (۷) المرجع السابق ۱/ ۳۵۷- ۳۵۸ (۸) انظر المرجع السابق ۱/ ۳۵۴ و ما بعدها، طه حسـين: الفتنة الکبری ۱/ ۱۸۰- ۱۸۵. (۹) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسـلام السياسـی ۱/ ۳۵۷- ۳۵۸ (۱۰) حسن إبراهيم حسن: تاريـخ الاسـلام السياسـی ۱/ ۳۶۰ نقلا عن الطبری. (۱۱) راجع فلهوزن: تاريخ الدولة العربية ۵۱- ۵۲ (۱۲) أحمد أمين: فجر الاسـلام ۱/ ۳۳۳ و ما بعدها. (۱۳) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحـديث ۳- ۴ (۱۴) المرجع السـابق ۱۹۳ (۱۵) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسـلام السياسـی ۱/ ۲۷۸- ۲۷۹، و انظر جـولد

تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۷۰- ۷۱. (۱۶) الأشعرى «مقالات الاسلاميين» ۱/ ۲۰۴. (۱۷) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۱۷۲. (۱۸) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۳۸۸. (۱۹) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ۱/ ۲۲۵. (۲۰) المرجع السابق ۱/ ۲۲۵- ۲۳۴. (۲۱) انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۷۷- ۷۸. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۵۶ (۲۲) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۳۸۹. (۲۳) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۷۶. (۲۴) المرجع السابق/ ۸۴، و انظر أيضا زهدى جاد اللّه: المعتزلة/ ۲۳ و ما بعدها. (۲۵) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية/ ۶۷- ۶۸. (۲۶) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۸۶. (۲۷) الشهرستانى: الملل و النحل ۱/ ۳۰، انظر أيضا البغدادى: الفرق بين الفرق/ ۱۸- ۱۹. (۲۸) انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۴۱۹، أيضا مقالات الاسلاميين: المقدمة/ ۱۰- ۱۱. (۲۹) خالد العلى: جهم بن صفوان و مكانته فى الفكر الاسلامى/ ۴۹. (۳۰) البغدادى: الفرق بين الفرق/ ۱۹. (۳۱) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۸۷ نقلا عن ابن قتيبة: الإمامة و السياسة. (۳۲) الشهرستانى: الملل و النحل ۱/ ۱۴۳. (۳۳) البغدادى: الفرق بين الفرق/ ۲۰۲. (۳۴) الملل و النحل ۱/ ۱۳۹. (۳۵) محمود اسماعيل: الحركات السرية فى الاسلام/ ۵۳. (۳۶) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۳۳۳. (۳۷) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية/ ۶۷. (۳۸) محمد عمارة: المعتزلة و مشكلة الحرية الانسانية/ ۲۸، ۲۹. (۳۹) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ۱/ ۳۳۸. (۴۰) البغدادى: الفرق بين الفرق/ ۲۱۱- ۲۱۲، و انظر أيضا الشهرستانى: الملل و النحل ۱/ ۸۶- ۸۷. (۴۱) الأشعرى: مقالات الاسلاميين: ۱/ ۳۳۸، انظر الشهرستانى: الملل و النحل ۱/ ۸۷. (۴۲) المقالات ۱/ ۳۳۸. (۴۳) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۳۳۳ (۴۴) المرجع السابق ۱/ ۳۵۸- ۳۵۹ نقلا عن الطبرى. (۴۵) السابق: نفس الصفحة. (۴۶) البغدادى: الفرق بين الفرق ۲۳۳- ۲۳۴، و انظر المقالات ۱/ ۸۶ الملل و النحل ۱/ ۱۷۴. (۴۷) الفرق بين الفرق/ ۲۳۵. (۴۸) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۱۹۲. (۴۹) المرجع السابق/ ۲۰۵. (۵۰) المقدمة/ ۳۷۵. (۵۱) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۳۸۲- ۳۸۳ نقلا عن ابن الأثير. (۵۲) انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۴۰۳- ۴۰۴. (۵۳) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/ ۱۷۶. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۵۷ (۵۴) الأشعرى: المقالات ۱/ ۹۱. (۵۵) الشهرستانى: الملل و النحل ۱/ ۱۵۰. (۵۶) الأشعرى: المقالات ۱/ ۱۳۶- ۱۳۷. (۵۷) انظر فلهوزن: الدولة العربية/ ۱۹۶. (۵۸) المرتضى: الأمالى ۱/ ۱۶۱. و انظر أيضا أقوالا مشابهة للحسن: الجاحظ: الحيوان ۱/ ۲۲۵، ۵/ ۱۰۰. (۵۹) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ۱/ ۲۹۲. (۶۰) انظر على سبيل المثال: المرتضى: الأمالى: ۱/ ۱۵۰- ۱۵۱. (۶۱) السابق: نفس الصفحة، و انظر أيضا: القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ۲۴. (۶۲) السابق ۱/ ۱۵۲. (۶۳) الأمالى ۱/ ۱۶۱. (۶۴) السابق ۱/ ۱۵۴. (۶۵) السابق ۱/ ۱۵۹. (۶۶) الأمالى ۱/ ۱۶۲. (۶۷) السابق ۱/ ۱۵۳. (۶۸) الأمالى ۱/ ۱۵۳. (۶۹) المعارف/ ۱۵۳. (۷۰) الملل و النحل ۱/ ۴۷. و يلاحظ أن واصلا ولد عام ۸۰ ه، و لا يتفق هذا مع أن الرسالة موجهة لعبد الملك بن مروان (۶۵- ۸۶ ه). (۷۱) محمدة عمارة: رسائل العدل و التوحيد ۱/ ۸۲. (۷۲) نفس المصدر ۱/ ۸۳. (۷۳) نفس المصدر ۱/ ۸۸. (۷۴) بحوث فى المعتزلة/ ۱۸۱. (۷۵) الانتصار/ ۱۱۸- ۱۱۹ و انظر أيضا الأمالى ۱/ ۱۶۵- ۱۶۹ مناقشة بين واصل و عمرو بن عبيد تؤكد الفكرة التى نذهب إليها. (۷۶) ۲/ ۱۶۷. (۷۷) الخياط: الانتصار/ ۷۳. (۷۸) الخياط: الانتصار/ ۷۳- ۷۴. (۷۹) السابق/ ۷۴. (۸۰) راجع رأى المرجئة مفصلا فى المقالات ۱/ ۲۲۹- ۲۳۰. (۸۱) انظر الشريف المرتضى: الأمالى ۱/ ۱۶۵- ۱۶۹، القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ۵۰- ۵۱. (۸۲) الخياط: الانتصار/ ۱۱۹. (۸۳) ناجى حسن: ثورة زيد بن على/ ۱۴۸. (۸۴) الملل و النحل ۱/ ۱۵۴- ۱۵۵. (۸۵) السابق ۱/ ۱۵۶. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۵۸ (۸۶) القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ۲۹. (۸۷) السابق/ ۱۷. (۸۸) القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة ۱۸، ۳۱. (۸۹) السابق/ ۳۲. (۹۰) راجع القصة كلها: طبقات المعتزلة/ ۴۴- ۴۶. و يقول الشهرستانى عن جعفر بن محمد أنه «دخل العراق و أقام بها مدة ما تعرض للامامة قط، و لا نازع أحدا فى الخلافة قط» الملل و النحل ۱/ ۱۶۶. (۹۱) الملل و النحل ۱/ ۱۵۵. (۹۲) ناجى حسين: ثورة زيد بن على/ ۱۰۹. (۹۳) القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ۴۴. (۹۴) الأمالى: ۱/ ۱۷۵. حاول المعتزلة أحيانا احتواء بعض الخلفاء و ترشيدهم دون اللجوء

للسیف کما فعلوا مع یزید بن الولید بن عبد الملک و محمد بن مروان آخر خلفاء بنی أمیة. انظر محمد اسماعیل: الحرکات السریة فی الاسلام/ ۱۴۱. (۹۵) الأشعری: مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۵۴. (۹۶) المرتضی: الأمالی ۱/ ۱۶۹. (۹۷) انظر محمود اسماعیل: الحرکات السریة فی الاسلام/ ۱۳۳، ۱۴۰. (۹۸) محمد عمارة: رسائل العدل و التوحید. المقدمة/ ۶۷. (۹۹) المعتزلة/ ۶۴. (۱۰۰) القاضی عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ۳۲، ۳۸. (۱۰۱) انظر المرجع السابق/ ۳۸- ۴۱. (۱۰۲) انظر زهدی جار اللّه: المعتزلة/ ۲۶ و ما بعدها. (۱۰۳) انظر القاضی عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ۴۶- ۴۷. (۱۰۴) المرجع السابق/ ۴۴. (۱۰۵) الملل و النحل ۱/ ۴۶، و انظر أیضا محمد عبد الهادی أبو ریده: إبراهیم بن سیّار النظّام و آراؤه الکلامیة/ ۸۰.

هوامش الفصل الأول: المعرفة و الدلالة اللغویة

هوامش الفصل الأول: المعرفة و الدلالة اللغویة (۱) راجع فی هذا الصدد ما یرویه صاحب «فرق و طبقات المعتزلة» من فشل الفقهاء فی التصدی لمجادلة أصحاب الأدیان الأخری، و اضطرار الرشید للاستعانة فی ذلک بالمتکلمین/ ۶۳- ۶۵. (۲) المرجع السابق/ ۵۵- ۵۶، و انظر البغدادی: الفرق بین الفرق/ ۱۳۱. (۳) انظر بحث جولد تسیهر عن هذا الحدیث: العناصر الأفلاطونیة المحدثة و الغنوصیة فی الحدیث/ ۲۱۸ و ما بعدها. التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة. (۴) عبد المنعم ماجد: العصر العباسی الأول ۱/ ۶۷ و انظر أیضا أولیری: الفکر العربی و مرکزه فی التاریخ/ ۶۰- ۶۱. (۵) محمود اسماعیل: الحرکات السریة فی الاسلام/ ۱۳۵. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۵۹ (۶) الأشعری: مقالات الاسلامیین ۱/ ۲۱۴. (۷) المرجع السابق ۱/ ۲۱۷. (۸) علی مصطفی الغرابی: أبو الهذیل العلاف/ ۹۰ نقلا عن المقالات. (۹) البغدادی: الفرق بین الفرق/ ۱۲۹. (۱۰) ماجد فخری: دراسات فی الفکر العربی/ ۷۸. (۱۱) الخیاط: الانتصار/ ۲۸. (۱۲) البغدادی: الفرق بین الفرق/ ۱۳۸. (۱۳) القاضی عبد الجبار: المغنی فی أبواب التوحید و العدل ۹/ ۱۱. (۱۴) السابق ۹/ ۱۲. (۱۵) الجاحظ: الحیوان ۵/ ۳۶. (۱۶) البغدادی: أصول الدین/ ۶. (۱۷) الخیاط: الانتصار/ ۴۰- ۴۱. (۱۸) الحیوان ۵/ ۵۴۲- ۵۴۳. (۱۹) الحیوان ۷/ ۵۶. (۲۰) السابق ۱/ ۴۲. (۲۱) السابق ۲/ ۱۱۶. (۲۲) الشهرستانی: الملل و النحل ۱/ ۷۵. و أنظر أیضا البغدادی: الفرق بین الفرق/ ۱۷۵. (۲۳) المغنی فی أبواب التوحید و العدل ۹/ ۱۱. (۲۴) البغدادی: الفرق بین الفرق/ ۱۷۵- ۱۷۶. (۲۵) انظر حسین القوتلی: مقدمة «العقل»، «فهم القرآن»/ ۱۰۷ نقلا عن ابن الأثیر و الخطیب البغدادی. (۲۶) البغدادی: أصول الدین/ ۳۰۸. (۲۷) أبو الحسن الأشعری: مقالات الاسلامیین ۱/ ۳۴۶. (۲۸) الباقلانی: الانصاف/ ۱۲۷. (۲۹) الحارث المحاسبی: العقل/ ۲۰۳. (۳۰) المرجع السابق/ ۲۰۵. (۳۱) المرجع السابق/ ۲۰۱- ۲۰۲. (۳۲) المرجع السابق/ ۲۳۲. (۳۳) العقل/ ۲۱۵. (۳۴) السابق/ ۲۱۶. (۳۵) السابق/ ۲۰۷. (۳۶) محمد عبد الهادی أبو ریده: مقدمة کتاب «التمهید» للباقلانی/ ۱۴. (۳۷) الشهرستانی: الملل و النحل ۱/ ۹۷. (۳۸) المرجع السابق ۱/ ۹۸. (۳۹) التمهید/ ۳۴ و انظر الانصاف/ ۱۲. (۴۰) المرجع السابق/ ۳۵، الانصاف/ ۱۳. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶۰ (۴۱) المرجع السابق/ ۳۵، الانصاف/ ۱۳. (۴۲) المرجع السابق/ نفس الصفحة، الانصاف/ نفس الصفحة. (۴۳) الانصاف/ ۱۳. (۴۴) التمهید/ ۳۷. (۴۵) السابق/ نفس الصفحة. (۴۶) السابق/ نفس الصفحة. (۴۷) السابق/ ۳۶. (۴۸) الانصاف/ ۱۳. (۴۹) الانصاف/ ۱۴ و فی التمهید/ ۴۰ هو تقسیم المستدل و فکره فی المستدل علیه و تأمله له. (۵۰) الانصاف/ ۱۴. (۵۱) التمهید/ ۳۸- ۳۹. (۵۲) التمهید/ ۳۹. (۵۳) التمهید/ ۳۹. (۵۴) الانصاف/ ۱۸. (۵۵) انظر عبد الرحمن بدوی: فی النفس. المقدمة/ ۲. (۵۶) مفاتیح العلوم/ ۸۱. (۵۷) الشریف الجرجانی: التعریفات/ ۸۱. (۵۸) الشریف الجرجانی: التعریفات/ ۸۱. (۵۹) الشریف الجرجانی: التعریفات/ ۸۱. (۶۰) الشهرستانی: الملل و النحل ۱/ ۸۲. (۶۱) الشهرستانی: الملل و النحل ۱/ ۴۹. (۶۲) الشهرستانی: الملل و النحل ۱/ ۹۵. (۶۳) الملل و النحل ۱/ ۸۵. (۶۴) المغنی فی أبواب التوحید و العدل ۱۶/ ۳۵۴. (۶۵) الملل و النحل ۱/ ۸۱. (۶۶) القاضی عبد الجبار: المغنی ۱۶/ ۴۰۳. (۶۷) القاضی عبد الجبار: المغنی ۴/ ۱۷۴- ۱۷۵. (۶۸) انظر القاضی عبد الجبار: المغنی ۱۱/ ۹۳ و ما بعدها. (۶۹) القاضی عبد الجبار: المغنی ۱۱/ ۳۷۱- ۳۷۲. (۷۰) المغنی ۱۱/ ۳۷۲. (۷۱) المغنی ۱۱/ ۳۷۵. (۷۲) المغنی ۱۱/ ۳۸۰. (۷۳) المغنی ۱۱/ ۳۸۰. (۷۴)

المغنى ۱۳/ ۲۲۹- ۲۳۰. (۷۵) المغنى ۱۲/ ۴۷. (۷۶) المغنى ۱۲/ ۴۸. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۶۱ (۷۷) المغنى ۱۲/ ۴۸. (۷۸) المغنى ۴/ ۳۲۶. (۷۹) المغنى ۱۲/ ۱۶. (۸۰) المغنى ۱۲/ ۱۳. (۸۱) المغنى ۱۲/ ۵۸. (۸۲) الحيوان ۱/ ۲۰۷. (۸۳) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۱/ ۳۸۳. (۸۴) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۱/ ۳۸۴. (۸۵) البغدادى: أصول الدين/ ۲۴. (۸۶) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۱/ ۳۷۵. (۸۷) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۱/ ۴۸۳- ۴۸۴. (۸۸) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۲/ ۳۸۷. (۸۹) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۲/ ۱۱. (۹۰) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۲/ ۱۲. (۹۱) الحيوان ۶/ ۳۵- ۳۶. (۹۲) المغنى ۱۲/ ۴۰۱. (۹۳) المغنى ۱۲/ ۴۰۲- ۴۰۳. (۹۴) المغنى ۱۲/ ۴۴. (۹۵) المغنى ۱۲/ ۴۳۱- ۴۳۲ و انظر أيضا ص ۴۳۳ صياغة أخرى للخاطر. (۹۶) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۶۸، و انظر المغنى ۱۱/ ۲۱۰. (۹۷) القاضى عبد الجبار: المغنى ۱۲/ ۱۱. (۹۸) المغنى ۱۶/ ۳۴۹ و انظر أيضا نفس المصدر ۱۵/ ۱۵۲. (۹۹) انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۶۵- ۶۶ و أنظر أيضا ماجد فخرى: دراسات فى الفكر العربى/ ۹۶. (۱۰۰) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۶۶. (۱۰۱) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۶۶. (۱۰۲) القاضى عبد الجبار: المغنى ۸/ ۲۱۵. (۱۰۳) انظر زهدى جار اللّه: المعتزلة/ ۷۲ و ما بعدها. (۱۰۴) الأشعرى: المقالات ۱/ ۲۴۵. (۱۰۵) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۷/ ۱۳۶. (۱۰۶) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۷/ ۹۲. (۱۰۷) الباقلانى: الانصاف/ ۲۳. (۱۰۸) و القضية على أى حال طرحت فى القديم من وجهة نظر فلسفية عند اليونان، و ليست لدينا قرائن تؤيد أو تنفى اطلاع المفكرين المسلمين على هذا الجانب من الفكر اليونانى. و من وجهة نظر الكتب المقدسة فالقضية مطروحة فى العهد القديم بشكل يوحى أن آدم هو الذى أعطى للأشياء أسماءها. فقد جاء فى سفر التكوين بعد خلق آدم «و قال الرب الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۶۲ الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده. فأصنع له معينا نظيره. و جبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية و كل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ما ذا يدعوها. و كل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم و طيور السماء و جميع حيوانات البرية». فالعهد القديم ينسب إلى آدم تسمية الأشياء التى عرضها الرب عليه، و هى تسمية صارت لها فيما بعد، بمعنى أن آدم هو الذى وضع الأسماء دون أن يتلقى من اللّه تعليما مباشرا لهذه الأسماء. (الاصحاح الثانى/ ۱۹- ۲۱ و قد راجعت النص على الأصل العبرى بمعونة الأستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى فوجدناه مطابقا.). (۱۰۹) القاضى عبد الجبار: المغنى ۱۵/ ۱۰۶. (۱۱۰) الصواعق المرسلة ۲/ ۲۴۴. (۱۱۱) القاضى عبد الجبار: المغنى ۱۵/ ۱۰۶. (۱۱۲) القاضى عبد الجبار: المغنى ۱۵/ ۱۰۶. (۱۱۳) الخصائص ۱/ ۴۳. (۱۱۴) المغنى ۵/ ۱۶۴ و انظر نفس المرجع ۷/ ۱۰۹. (۱۱۵) ابن جنى: الخصائص ۱/ ۴۳. (۱۱۶) القاضى عبد الجبار: المغنى ۵/ ۱۶۳. (۱۱۷) القاضى عبد الجبار: المغنى ۵/ ۱۶۴ و أنظر نفس المرجع ۱۵/ ۱۶۲. (۱۱۸) القاضى عبد الجبار: المغنى ۵/ ۲۶۷. (۱۱۹) متشابه القرآن/ ۸۳- ۸۴. (۱۲۰) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۵/ ۱۶۹. (۱۲۱) المقالات ۱/ ۳۴۶. (۱۲۲) الانصاف/ ۳۶. (۱۲۳) المزهر ۱/ ۱۶. (۱۲۴) انظر الطبرى: جامع البيان عن تأويل آى القرآن ۱/ ۱۷۰- ۱۷۱. (۱۲۵) الصاحبى/ ۳۳. (۱۲۶) الصاحبى/ ۳۳. (۱۲۷) الخصائص ۱/ ۳۹. (۱۲۸) الخصائص ۱/ ۳۹. (۱۲۹) الخصائص ۱/ ۴۴. (۱۳۰) الخصائص ۱/ ۴۵- ۴۶. (۱۳۱) الخصائص ۱/ ۴۵. (۱۳۲) المغنى ۷/ ۶ يرى أبو على الجبائى أن الكلام هو الحروف لا الأصوات. راجع خلاف أبى هاشم معه نفس الجزء/ ۳۱. (۱۳۳) المغنى ۷/ ۳. (۱۳۴) المغنى ۷/ ۴۰. (۱۳۵) المغنى ۷/ ۴۱. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۶۳ (۱۳۶) المغنى ۷/ ۳. (۱۳۷) اللمع/ ۱۷. (۱۳۸) التذكرة/ ۳۴۰. (۱۳۹) الانصاف/ ۹۴. (۱۴۰) الانصاف/ ۹۵. (۱۴۱) الانصاف/ ۹۵. (۱۴۲) القاضى عبد الجبار: المغنى ۷/ ۱۷. (۱۴۳) السابق نفس الجزء/ ۱۸. (۱۴۴) السابق/ نفس الجزء/ ۱۹. (۱۴۵) المغنى ۱۵/ ۱۶۱. (۱۴۶) المغنى ۱۵/ ۱۶۱. (۱۴۷) الحيوان ۱/ ۴۳. (۱۴۸) الحيوان ۱/ ۴۵. (۱۴۹) المغنى ۱۶/ ۲۰۲، و انظر نفس المصدر ۵/ ۱۶۲، ۱۵/ ۱۶۰. (۱۵۰) الباقلانى: الانصاف/ ۵۳ و انظر أيضا البغدادى: أصول الدين/ ۱۱۴- ۱۱۵ و هو يوحد- أيضا- بين الاسم و الصفة. (۱۵۱) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ۲/ ۲۵۳. (۱۵۲) انظر تفسير الطبرى ۱/ ۱۷۰- ۱۷۱. (۱۵۳) السابق/ نفس الجزء/ ۴۰. (۱۵۴) رسائل الجاحظ ۱/ ۲۶۲. (۱۵۵) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ۱/ ۸۳- ۸۴. (۱۵۶) المغنى ۵/ ۱۶۹. (۱۵۷) الكشاف ۱/ ۲۷۲ ورد ابن

المنیر علی الهامش. (۱۵۸) القاضی عبد الجبار: المغنی ۵/ ۱۷۴- ۱۷۵. (۱۵۹) القاضی عبد الجبار: المغنی ۵/ ۱۷۲. (۱۶۰) القاضی عبد الجبار: المغنی ۵/ ۱۷۲. (۱۶۱) المغنی ۱۵/ ۱۶۲. (۱۶۲) المغنی ۱۶/ ۳۴۷. (۱۶۳) المغنی ۱۵/ ۱۶۲- ۱۶۳ و انظر نفس المرجع ۵/ ۱۶۶ «ان العلم بقصده فرع علی العلم بذاته، فلا یصح أن یکون ضروریا و العلم بذاته مکتسبا». (۱۶۴) المغنی ۵/ ۱۷۲- ۱۷۳. (۱۶۵) المغنی ۱۵/ ۳۲۳. (۱۶۶) المغنی ۸/ ۲۱۵. (۱۶۷) المغنی ۱۵/ ۳۲۵. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶۴

هوامش الفصل الثانی: «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره

هوامش الفصل الثانی: «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره (۱) تأویل مشکل القرآن/ ۲۰- ۲۱. (۲) معجم ألفاظ القرآن الکریم ۲/ ۶۱۲. (۳) السابق ۲/ ۵. (۴) راجع المعجم المفهرس ۲/ ۵۲۷- ۶۲۷. (۵) راجع المعجم المفهرس ۲/ ۲۰۷. (۶) انظر لسان العرب «مثل» و غیره من المعاجم أیضا، القاموس و أساس البلاغة. (۷) المیدانی: مجمع الأمثال ۱/ ۵۱. (۸) انظر تفسیر الآیة فی الطبری ۱/ ۳۹۸ و ما بعدها. (۹) الطبری: التفسیر ۵/ ۵۴۴- ۵۴۵. (۱۰) الطبری ۱/ ۵۰۴ و انظر مواضع أخری یرد فیها نفس التفسیر ۳/ ۴۸۷، ۵۰۵، ۵/ ۱۱۸. (۱۱) السیوطی: الاتقان ۱/ ۱۴۲. (۱۲) الطبری: ۶/ ۱۹۸. (۱۳) الطبری ۳/ ۱۱۴ و انظر رد الطبری لهذه القراءة و تفسیره للآیة. (۱۴) الطبری ۵/ ۳۹۹. و راجع أمثلة أخری کثیرة لهذا الجدل المبکر حول القرآن: محمد یوسف موسی: القرآن و الفلسفة/ ۳۲ و ما بعدها. (۱۵) الطبری ۵/ ۳۹۷. (۱۶) الطبری ۲/ ۱۷۲- ۱۷۳. (۱۷) جولد تسیهر: مذهب التفسیر الاسلامی/ ۱۳۲، و انظر أیضا طبقات المفسرین للداودی ۲/ ۳۰۷- ۳۰۸. (۱۸) السابق/ ۱۳۳. (۱۹) الاتقان ۱/ ۱۴۱. (۲۰) السیوطی: الاتقان ۱/ ۱۴۱. (۲۱) الأشباه و النظائر/ ۲۲۶- ۲۲۸. (۲۲) الأشباه و النظائر. انظر علی الترتیب ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۳۹، ۲۱۵، ۳۱۳. (۲۳) السابق/ ۱۱۶- ۱۱۷. (۲۴) الأشباه و النظائر/ ۱۸۱. و انظر أیضا الوجوه المختلفة لکلمة «نار»/ ۲۲۳. (۲۵) الأشعری: مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۹۸، و انظر الجاحظ: البیان و التبیین ۱/ ۲۷۳- ۲۷۴، الزمخشری: ۲/ ۲۹۳- ۲۹۴. (۲۶). ۳۸- ۳۷. ۲۷) Graham Hough: Styleand Stylistics. p) أحمد مصطفی المراغی: تاریخ علوم البلاغة العربیة/ ۴۳ و انظر ایضا: شوقی ضیف: البلاغة تطور و تاریخ/ ۲۹. (۲۸) أحمد مصطفی المراغی: تاریخ علوم البلاغة العربیة/ ۴۹. (۲۹) محمد زغلول سلام: أثر القرآن فی تطور النقد العربی/ ۳۹- ۴۰ نقلا عن یاقوت: الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶۵ ارشاد الأریب. (۳۰) السیوطی: الاتقان ۱/ ۱۱۹. (۳۱) محمد زغلول سلام: أثر القرآن فی تطور النقد العربی/ ۴۲- ۴۳. (۳۲) مجاز القرآن ۱/ ۱۰۰- ۱۰۱. (۳۳) السابق ۱/ ۴۷ و لمزید من الأمثلة فی مجاز الحذف انظر ۱/ ۲۲۹، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۸۶. (۳۴) مجاز القرآن علی الترتیب ۱/ ۱۱۰- ۱۱۱، ۱۰۱، ۱۷۱، ۱۹۲، ۳۶۶، ۲/ ۱۹، ۶۴، ۱۲۶، ۱۵۰. (۳۵) مجاز القرآن ۲/ ۹۳. (۳۶) السابق ۲/ ۱۹۶، ۱۶۲، ۱۵۳. (۳۷) اللسان (جوز) و انظر القاموس ایضا. (۳۸) معانی القرآن ۱/ ۱۴- ۱۵. (۳۹) معانی القرآن ۲/ ۳۶۳. (۴۰) معانی القرآن ۳/ ۱۸۲. (۴۱) السابق ۲/ ۳۸۴- ۳۸۵. (۴۲) السابق ۲/ ۴۰۶. (۴۳) السابق ۳/ ۸۹. (۴۴) السابق ۱/ ۲۳۱. (۴۵) معانی القرآن ۱/ ۴۰- ۴۱. (۴۶) السابق ۱/ ۲۲۸- ۲۲۹. (۴۷) معانی القرآن ۱/ ۲۳۰. (۴۸) السابق ۱/ ۳۰۵. (۴۹) معانی القرآن ۲/ ۳۴- ۳۵. (۵۰) السابق ۲/ ۱۵۵- ۱۵۶. (۵۱) معانی القرآن ۲/ ۲۴۲. (۵۲) معانی القرآن ۳/ ۹۰. (۵۳) معانی القرآن ۱/ ۱۵. (۵۴) السابق ۱/ ۳۰۳، ۳۹۳، ۲/ ۱۱۸، ۱۳۵، ۳/ ۲۰، ۱۶. (۵۵) معانی القرآن ۲/ ۲۷۲- ۲۷۳. (۵۶) السابق ۲/ ۳۸۸. (۵۷). ۳۲ :An Anagysis of Metaphor, P ۵۸) Warren A. Shibles) محمد عبد الهادی أبو ریدة: إبراهیم بن سیار النّظام و آراؤه الکلامیة/ ۵۳ نقلا عن البیان و التبیین. (۵۹) انظر العثمانیة/ ۲۳۰. (۶۰) الحیوان ۴/ ۷۶. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶۶ (۶۱) الحیوان ۷/ ۵۷. (۶۲) السابق ۵/ ۳۲ و انظر أمثلة لهذه الاستخدامات ۵/ ۲۳- ۳۱ و انظر البیان و التبیین ۳/ ۲۸- ۲۹ و لم أورد هذه الأمثلة لکثرة الاستشهاد بها فی الدراسات الحدیثة. انظر شوقی ضیف: البلاغة تطور و تاریخ ۵۵- ۵۶ محمد زغلول سلام: أثر القرآن فی تطور النقد/ ۸۴. (۶۳) العثمانیة/ ۲۳۰. (۶۴) الحیوان ۵/ ۲۹۵. (۶۵) البیان و التبیین ۲/ ۲۲۲. (۶۶) الحیوان ۶/ ۲۱۰- ۲۱۳ و انظر أیضا ۴/ ۳۹- ۴۰. (۶۷) الحیوان ۱/ ۲۱۱ و انظر أیضا جابر عصفور: الصورة الفنیة فی التراث النقدی و البلاغی/ ۲۱۱ (۶۸) الحیوان ۱/ ۲۱۱. (۶۹) الحیوان ۵/ ۲۸۰- ۲۸۱. (۷۰)

الحیوان ۱/ ۳۴۸. (۷۱) الحیوان ۲/ ۱۵. (۷۲) رسالة فی نفی التشبیه. ضمن رسائل الجاحظ ۱/ ۲۸۹، و انظر أیضا الحیوان ۱/ ۱۵۳– ۱۵۴. (۷۳) انظر الجزء الأول ۱/ ۱۸۸– ۱۸۹، ۲۰۸ و الجزء الرابع ۸– ۹، ۱۵، ۲۰، ۳۷– ۴۰، ۷۷– ۸۰، ۸۵– ۸۷، ۹۵– ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳– ۱۰۴، ۱۹۹– ۲۰۰، ۲۷۱– ۲۷۳، ۲۷۵– ۲۷۸، ۲۷۸– ۲۸۹، الجزء الخامس ۲۳– ۳۱، ۹۲– ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۶۱– ۱۶۲، ۲۷۹– ۲۸۰، ۴۲۵– ۴۲۶ الجزء السادس ۱۶۲ – ۱۶۴، ۲۱۰ – ۲۱۳، ۲۱۴ – ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۴۸ – ۲۵۲، ۲۶۰ – ۲۷۲، ۴۹۹– ۵۰۰ الجزء السابع ۵۰، ۵۶، ۵۷. (۷۴) البخلاء/ ۱۴۴. (۷۵) رسائل الجاحظ ۱/ ۳۳۹. (۷۶) الحیوان ۴/ ۸۴– ۸۵. (۷۷) السابق ۵/ ۱۳۳. (۷۸) أنظر محمد زغلول سلام: أثر القرآن فی تطور النقد العربی/ ۸۴ و ما بعدها. و أنظر أیضا: مصطفی ناصف: الصورة الأدبیة/ ۷۸. (۷۹) أنظر شوقی ضیف: البلاغة تطور و تاریخ/ ۵۶. (۸۰) تأویل مشکل القرآن/ ۲۰– ۲۱. (۸۱) النکت فی اعجاز القرآن/ ۷۵. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶۷ (۸۲) السابق/ نفس الصفحة. (۸۳) السابق/ ۷۵– ۷۶. (۸۴) انظر الرسالة/ ۹۵، ۱۱۲. و الاستشهاد نفسه یؤکّد ما نذهب إلیه. (۸۵) انظر الرسالة/ ۷۶. (۸۶) النکت فی اعجاز القرآن/ ۷۶– ۷۷. (۸۷) السابق/ ۸۰. (۸۸) السابق/ ۸۱. (۸۹) السابق/ نفس الصفحة. (۹۰) السابق/ نفس الصفحة. (۹۱) النکت فی اعجاز القرآن/ ۸۲. (۹۲) السابق/ ۸۵– ۸۶. (۹۳) النکت فی اعجاز القرآن/ ۸۶. (۹۴) السابق/ نفس الصفحة. (۹۵) السابق/ نفس الصفحة. (۹۶) السابق/ نفس الصفحة. (۹۷) النکت/ ۸۸. (۹۸) السابق/ ۱۰۴. (۹۹) السابق/ نفس الصفحة. (۱۰۰) السابق/ نفس الصفحة. (۱۰۱) النکت/ ۱۰۵. (۱۰۲) السابق/ ۱۰۴. (۱۰۳) المغنی ۱۵/ ۱۶۱. (۱۰۴) المغنی ۵/ ۱۷۲– ۱۷۳. (۱۰۵) السابق ۷/ ۱۳۰، ۲۰۹. (۱۰۶) شرح الأصول الخمسة/ ۴۳۶. (۱۰۷) شرح الأصول/ ۴۳۶. (۱۰۸) السیوطی: الاتقان ۲/ ۳۶ و انظر أیضا ابن القیم الجوزیة: الصواعق المرسلة ۲/ ۲۴۲– ۲۴۳. (۱۰۹) المغنی ۱۵/ ۱۷۸– ۱۸۰. (۱۱۰) المغنی ۱۳/ ۱۵۸. (۱۱۱) المغنی ۵/ ۱۹۸– ۱۹۹. (۱۱۲) المغنی ۷/ ۱۷. (۱۱۳) انظر المغنی ۸/ ۳۵، ۳۶، ۸۵– ۸۶. (۱۱۴) المغنی ۵/ ۱۸۷. (۱۱۵) س. أولمان: دور الکلمة فی اللغة/ ۶۲. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶۸ (۱۱۶) المغنی ۵/ ۱۸۶، انظر أیضا فی قیاس الغائب علی الشاهد ۵/ ۲۲۹، ۷/ ۴۹، ۷۶. ۸/ ۲۲۸، ۲۳۳– ۲۳۴. ۱۱/ ۱۳۵. (۱۱۷) المغنی ۵/ ۱۹۸– ۱۹۹. (۱۱۸) عبد القاهر الجرجانی: أسرار البلاغة ۲/ ۲۶۹. (۱۱۹) المغنی ۵/ ۲۲۷– ۲۲۸. (۱۲۰) السابق ۵/ ۲۱۵. (۱۲۱) السابق ۵/ ۱۱۱. (۱۲۲) السابق ۵/ ۱۸۸ (۱۲۳) شرح الأصول/ ۴۶۸. (۱۲۴) المغنی ۷/ ۲۱۳. (۱۲۵) المغنی ۸/ ۲۳۱ (۱۲۶) السابق ۱۲/ ۱۸. (۱۲۷) المغنی ۵/ ۱۸۷. (۱۲۸) السابق ۵/ ۱۹۷. (۱۲۹) السابق ۵/ ۱۸۸. (۱۳۰) انظر هذا الخلاف: المغنی ۵/ ۱۸۸– ۱۸۹. (۱۳۱) المغنی ۵/ ۱۹۰. (۱۳۲) المغنی ۵/ ۱۸۹، و انظر أیضا نفس المصدر ۷/ ۱۸۶. (۱۳۳) المغنی ۱۵/ ۳۲۳. (۱۳۴) المغنی ۵/ ۱۶۶. (۱۳۵) المغنی ۱۳/ ۲۸۰. (۱۳۶) السابق ۱۵/ ۱۱۴. (۱۳۷) المغنی ۶ (القسم الثانی) ۱۵– ۱۶. (۱۳۸) السابق ۱۷/ ۲۸. (۱۳۹) المغنی ۱۷/ ۳۷. (۱۴۰) السابق ۱۵/ ۳۲۴. (۱۴۱) أنظر: الامام الشافعی: الرسالة/ ۱۷– ۱۸. و مناقشة القاضی عبد الجبار لقضیة دلالة العموم و الخصوص: المغنی ۱۷/ ۸۱– ۸۴.

هوامش الفصل الثالث: المجاز و التأویل

هوامش الفصل الثالث: المجاز و التأویل (۱) الطبری ۶/ ۱۹۸. (۲) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (۳) الطبری ۶/ ۱۹۷– ۱۸۰ و أنظر الروایة کاملة ۱/ ۲۱۶– ۲۱۸ و نقد المرحوم أحمد شاکر للروایة بالهامش ۲۱۸ و ما بعدها. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۶۹ (۴) الطبری ۶/ ۱۸۶– ۱۸۷. (۵) انظر فی تعضید هذا الرأی: النیسابوری: أسباب النزول/ ۵۳. و الطبری نفسه یورد هذا السبب فی روایة أخری عن محمد بن جعفر ابن الزبیر ۶/ ۱۵۱– ۱۵۴. (۶) الطبری ۶/ ۱۸۷ و طبقات المفسرین ۲/ ۴۴. (۷) الطبری ۶/ ۱۸۹. (۸) الطبری ۶/ ۱۷۵. (۹) السابق ۶/ ۱۷۴. (۱۰) الطبری ۶/ ۲۰۳. (۱۱) الداودی: طبقات المفسرین ۲/ ۳۰۸. (۱۲) الطبری ۶/ ۱۷۷. (۱۳) انظر ۱/ ۵۹، ۲۶۲– ۲۶۵، ۲/ ۶۱۶. (۱۴) انظر ۱۹– ۲۰، ۱۳۷. (۱۵) الحسن البصری: رسالة فی القدر: ضمن (رسائل العدل و التوحید) ۱/ ۸۴. (۱۶) السابق/ ۸۶– ۸۷. (۱۷) السابق/ ۸۷. (۱۸) جولد تسیهر: مذاهب التفسیر الاسلامی/ ۱۳۲ و لمزید من التفاصیل انظر طبقات المفسرین ۲/ ۳۰۷– ۳۰۸. (۱۹) جولد تسیهر: مذاهب التفسیر الاسلامی/ ۱۳۳. (۲۰) الطبری ۶/ ۱۷۷. (۲۱) الطبری ۶/ ۱۷۷. (۲۲) الطبری ۶/ ۱۹۹.

(۲۳) السابق ۶/ ۲۰۰. (۲۴) السابق ۶/ ۲۰۱- ۲۰۳. (۲۵) رسالة فی القدر (ضمن رسائل العدل و التوحید) ۱/ ۸۳. (۲۶) الزمخشری: الکشاف ۲/ ۴۹. (۲۷) الداودی: طبقات المفسرین ۲/ ۳۳۱. (۲۸) الأشباه و النظائر: المقدمة/ ۸۱. (۲۹) انظر محمد یوسف موسی: القرآن و الفلسفة: ۳۵ نقلا عن الملطی. (۳۰) الأشباه و النظائر/ ۱۳۱. (۳۱) السابق/ ۲۵- ۲۶. (۳۲) الأشباه و النظائر/ ۳۲۱. (۳۳) السابق/ ۳۲۱- ۳۲۲. (۳۴) السابق/ ۲۳۲. (۳۵) الأشباه و النظائر/ ۳۲۲. (۳۶) الکشاف ۳/ ۵۴۳. (۳۷) الانتصاف (علی هامش الکشاف) ۳/ ۵۴۳. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷۰ (۳۸) جابر عصفور: الصورة الفنیة فی التراث النقدی و البلاغی/ ۹۴. (۳۹) الأشباه و النظائر/ ۲۳۴. (۴۰) الکشاف ۲/ ۹. (۴۱) الأشباه و النظائر/ ۱۱۱. (۴۲) الأشباه/ ۲۹۲. (۴۳) السابق/ ۲۳۵- ۲۳۶ و انظر أیضا مادة «نری» ۲۳۶- ۲۳۷. (۴۴) الأشباه و النظائر/ ۲۳۹. (۴۵) مقدمة الأشباه و النظائر/ ۵۲. (۴۶) مقدمة الأشباه و النظائر/ ۵۷. (۴۷) الأشباه و النظائر/ ۱۳۷- ۱۳۸. (۴۸) السابق/ ۲۴۴. (۴۹) تنزیه القرآن عن المطاعن/ ۱۸۴ و انظر ایضا متشابه القرآن/ ۳۸۴- ۳۸۶. (۵۰) الجاحظ: الحیوان ۳/ ۴۷. (۵۱) البیان و التبیین ۱/ ۲۷۳- ۲۷۴ و انظر أیضا الکشاف ۲/ ۲۹۳- ۲۹۴، و انظر مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۹۸. (۵۲) مجاز القرآن ۲/ ۱۱۲. (۵۳) السابق ۲/ ۱۹۰. (۵۴) السابق ۱/ ۲۶۶. (۵۵) السابق ۱/ ۲۹۰. (۵۶) السابق ۱/ ۲۷۶. (۵۷) السابق ۱/ ۱۷۰. (۵۸) السابق ۲/ ۲۰. (۵۹) السابق ۲/ ۷۳. (۶۰) السابق ۱/ ۸۲. (۶۱) السابق ۱/ ۲۴۴. (۶۲) السابق ۲/ ۱۳۲، ۱/ ۲۱۵. (۶۳) السابق ۱/ ۱۶۴. (۶۴) السابق ۱/ ۱۶۰. (۶۵) السابق ۱/ ۲۴۳. (۶۶) السابق ۲/ ۱۴۷. (۶۷) السابق ۲/ ۱۱۳. (۶۸) مجاز القرآن ۱/ ۳۵۹. (۶۹) السابق ۱/ ۳۷۲. (۷۰) متشابه القرآن ۲/ ۴۶۲ و تنزیه القرآن عن المطاعن/ ۲۲۷. (۷۱) الکشاف ۲/ ۴۴۲. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷۱ (۷۲) مجاز القرآن ۷/ ۲۷۰. (۷۳) المدارس النحویة ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵. (۷۴) أثر القرآن فی تطور النقد العربی/ ۵۸. (۷۵) معانی القرآن ۲/ ۳۶۰- ۳۶۱. (۷۶) ۱۲۹. (۷۷. Toshihiko Izutsu: Revelation as Linguistic Concept in Islam. p) و کأنما لم یکن جبریل یستطیع أن یرفعه للسماء دون کوّة. (۷۸) معانی القرآن ۱/ ۲۱۸. (۷۹) معانی القرآن ۲/ ۳۸۴ و انظر أیضا جولد تسیهر: مذاهب التفسیر فی الاسلام/ ۳۳- ۳۵. (۸۰) معانی القرآن ۱/ ۳۲۵ و انظر أیضا جولد تسیهر/ ۳۶- ۳۷. (۸۱) معانی القرآن ۱/ ۲۴۹ و لمزید من الامثلة انظر: ۲/ ۲۰۴، ۳/ ۳۴، ۸۹، ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۵۸، ۲۶۱. (۸۲) س. أولمان: دور الکلمة فی اللغة/ ۱۶۹. (۸۳) راحة العقل/ ۵۳. (۸۴) راحة العقل/ ۵۰. (۸۵) السابق/ ۴۲- ۴۳. (۸۶) السابق/ ۵۱- ۵۲. (۸۷) معانی القرآن ۲/ ۳۱۴. (۸۸) السابق ۳/ ۶۵. (۸۹) السابق ۳/ ۱۷۷. (۹۰) معانی القرآن ۲/ ۴۱۲. (۹۱) السابق ۱/ ۳۲۹. (۹۲) السابق ۲/ ۱۳۲. (۹۳) السابق ۱/ ۳۶۶ و انظر أیضا ۱/ ۱۲۴. (۹۴) السابق ۳/ ۸۹. (۹۵) الصواعق المرسلة ۱/ ۱۱. (۹۶) الصواعق المرسلة ۱/ ۱۲- ۱۳. (۹۷) السابق ۱/ ۱۱- ۱۲. (۹۸) الکشاف ۳/ ۳۸۲. (۹۹) معانی القرآن ۲/ ۱۱۹. (۱۰۰) معانی القرآن ۳/ ۸۹. (۱۰۱) انظر متشابه القرآن/ ۶۲۸- ۶۲۹ و تنزیه القرآن عن المطاعن ۴۰۲. (۱۰۲) الکشاف ۴/ ۲۱. (۱۰۳) معانی القرآن ۲/ ۴۱۵ و لمزید من الأمثلة فی قضیة العدل انظر ۲/ ۲۵۷- ۲۵۸، ۳/ ۱۸۷، ۲۷۱. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷۲ (۱۰۴) رسائل العدل و التوحید ۱/ ۹۶. (۱۰۵) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (۱۰۶) رسائل العدل و التوحید ۱/ ۹۷. (۱۰۷) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (۱۰۸) القاضی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۶۰۶- ۶۰۷. (۱۰۹) رسائل العدل و التوحید ۱/ ۱۰۶. (۱۱۰) السابق ۱/ ۱۰۹. (۱۱۱) انظر هذه الأدلة القرآنیة و مناقشة القاضی لها: المغنی ۷/ ۸۷- ۹۱. (۱۱۲) للقاضی عبد الجبار جزء کامل من کتابه المغنی هو الجزء السابع أفرده لقضیة خلق القرآن. و انظر أیضا أحمد أمین: ضحی الاسلام ۳/ ۱۶۱ و ما بعدها. (۱۱۳) تأویل مشکل القرآن/ ۱۱۱. (۱۱۴) السابق/ ۱۱۲- ۱۱۵. (۱۱۵) المغنی ۷/ ۹۰. (۱۱۶) انظر الشهرستانی: الملل و النحل ۱/ ۱۶۲، محمد عمارة: رسائل العدل و التوحید. المقدمة/ ۵۰. (۱۱۷) أبو المعین النسفی: بحر الکلام فی علوم التوحید/ ۶۸. (۱۱۸) جولد تسیهر: مذاهب التفسیر الاسلامی/ ۳. (۱۱۹) ابن قتیبة: تأویل مختلف الحدیث/ ۵۵- ۵۷. (۱۲۰) رسائل العدل و التوحید ۱/ ۹۷- ۹۸. (۱۲۱) تأویل مختلف الحدیث/ ۵۵. (۱۲۲) انظر العثمانیة/ ۱۰۰، ۱۱۵- ۱۱۹. (۱۲۳) انظر تأویل مختلف الحدیث/ ۷۱- ۷۳. (۱۲۴) انظر تأویل مشکل القرآن ۱۱۵ – ۱۲۱. (۱۲۵) السابق/ ۱۰۳. (۱۲۶) السابق/ ۱۰۴ و أنظر أیضا القاضی عبد الجبار فی تأویل هذه الصفة فی الکتاب المقدس، المغنی ۵/ ۱۱۰- ۱۱۱. (۱۲۷) تأویل مشکل القرآن/ ۱۳۲- ۱۳۳. (۱۲۸) تأویل مشکل القرآن/ ۱۱۲- ۱۱۵. (۱۲۹) مصطفی

ناصف: الصورة الأدبیۀ/ ۷۹، و انظر أیضا جابر عصفور الصورة الفنیۀ/ ۱۶۴. (۱۳۰) تأویل مشکل القرآن/ ۱۰۱. (۱۳۱) تأویل مشکل القرآن/ ۸۶. (۱۳۲) السابق/ ۹۸- ۹۹. (۱۳۳) تأویل مشکل القرآن/ ۱۰۰- ۱۰۱. (۱۳۴) تأویل مشکل القرآن: انظر علی الترتیب/ ۲۵۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۳۸۲، ۱۰۵، ۱۸۱، ۱۹۱، ۳۱۱- ۳۱۲، ۴۳۴، ۲۷۷ و ما بعدها، ۲۸۰. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷۳ (۱۳۵) تأویل مختلف الحدیث/ ۳۴- ۳۵. (۱۳۶) تأویل مشکل القرآن/ ۱۲۳- ۱۲۵. (۱۳۷) الزمخشری: الکشاف ۲/ ۴۲۶- ۴۲۷. (۱۳۸) تأویل مشکل القرآن/ ۲۸۲. (۱۳۹) تأویل مشکل القرآن/ ۴۸۱- ۴۸۲. (۱۴۰) السابق/ ۷۶. (۱۴۱) (۱۴۲) و (۱۴۳) السابق/ ۷۶- ۷۸. (۱۴۴) المحکم و المتشابه (ضمن رسائل العدل و التوحید) ۲/ ۱۰۷. (۱۴۵) المحکم و المتشابه ۲/ ۳۷. (۱۴۶) السابق ۲/ ۱۰۸. (۱۴۷) المحکم و المتشابه انظر علی الترتیب: ۲/ ۸۵- ۸۶، ۸۹- ۹۱، ۹۲- ۹۳، ۹۴- ۹۷، ۹۸. (۱۴۸) رسائل العدل و التوحید انظر علی الترتیب ۲/ ۹۹، ۱۰۰- ۱۰۲، ۱۰۳- ۱۰۶. (۱۴۹) رسائل العدل و التوحید ۲/ ۸۷- ۸۸. (۱۵۰) رسائل العدل و التوحید ۲/ ۹۰. (۱۵۱) متشابه القرآن/ ۱۰. (۱۵۲) المغنی ۱۲/ ۱۷۶. (۱۵۳) متشابه القرآن/ ۱، انظر أیضا المغنی ۱۶/ ۳۹۵. (۱۵۴) المغنی ۱۶/ ۳۹۴- ۳۹۵. (۱۵۵) متشابه القرآن/ ۱. (۱۵۶) متشابه القرآن/ ۲۳- ۲۴. (۱۵۷) متشابه القرآن/ ۱۸. (۱۵۸) السابق/ ۳۳. (۱۵۹) السابق/ ۳۴. (۱۶۰) متشابه القرآن/ ۳۴. (۱۶۱) متشابه القرآن/ ۳۵- ۳۶. (۱۶۲) متشابه القرآن/ ۴ و لمزید من التفاصیل حول هذه الفکرة انظر نفس المصدر/ ۲۴ و ما بعدها، المغنی ۱۶/ ۳۷۳- ۳۷۶، شرح الأصول الخمسۀ/ ۵۹۹- ۶۰۰. (۱۶۳) متشابه القرآن/ ۳۴. (۱۶۴) المغنی ۱۶/ ۳۹۵. (۱۶۵) کان الخلاف حول تعریف المحکم و المتشابه ما یزال مستمرا، و کذلک الخلاف حول امکانیۀ معرفۀ المتشابه، و بالتالی التوجیه النحوی للآیۀ علی العطف أو الاستثناء. انظر مقالات الاسلامیین ۱/ ۲۹۳- ۲۹۵. (۱۶۶) متشابه القرآن/ ۲۰. (۱۶۷) انظر الخلاف حول تفسیر هذه الظاهرة الطبری ۱/ ۲۰۵ و ما بعدها. (۱۶۸) متشابه القرآن/ ۱۶- ۱۷. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷۴ (۱۶۹) متشابه القرآن/ ۱۹ و انظر أیضا شرح الأصول الخمسۀ/ ۶۰۰- ۶۰۱. (۱۷۰) متشابه القرآن/ ۲۰- ۲۱. (۱۷۱) السابق ۶- ۷. (۱۷۲) المغنی ۱۶/ ۳۷۲. (۱۷۳) متشابه القرآن/ ۷. (۱۷۴) متشابه القرآن/ ۱۵ و انظر أیضا المغنی ۱۲/ ۱۷۳- ۱۷۷، ۱۶/ ۳۷۸- ۳۸۰ و شرح الأصول/ ۶۰۳. (۱۷۵) المغنی ۴/ ۱۳۴- ۱۳۵. (۱۷۶) راجع المغنی ۴/ ۱۵۴- ۱۵۶، شرح الأصول الخمسۀ ۲۳۸. (۱۷۷) شرح الأصول الخمسۀ ۲۳۵- ۲۳۶، و سیاق الآیۀ یؤکد الفکرة. و انظر انکار الباقلانی لفکرة المدح فی الآیۀ. الانصاف/ ۱۶۱. (۱۷۸) شرح الأصول الخمسۀ ۲۳۶- ۲۳۷. (۱۷۹) شرح الأصول الخمسۀ/ ۲۳۳ و بذلک تکون الآیۀ واقعۀ فی الصنف الثانی من أصناف دلالۀ الخطاب علی ما یدل علیه. فآیات الرؤیۀ تدل علی ما یدل علیه العقل من نفیها. و الآیات وحدها، و کذلک العقل وحده- دلالۀ- و لا یتعلق أحدهما بالآخر. انظر الفصل السابق. (۱۸۰) المغنی ۴/ ۱۷۴- ۱۷۵. (۱۸۱) المغنی ۴/ ۱۷۳. (۱۸۲) ابن المنیر: الانتصاف ۱/ ۳۰۷ و انظر الباقلانی: الانصاف/ ۱۶۲. (۱۸۳) شرح الأصول/ ۲۳۹- ۲۴۰. (۱۸۴) المغنی: ۴/ ۱۴۴- ۱۴۵. (۱۸۵) شرح الأصول/ ۲۴۰. (۱۸۶) و (۱۸۷) شرح الأصول/ ۲۴۱. (۱۸۸) الکشاف ۲/ ۴۱- ۴۲. (۱۸۹) انظر الأشعری: اللمع/ ۳۵. (۱۹۰) المغنی ۴/ ۱۵۰- ۱۵۱، راجع أیضا: متشابه القرآن/ ۲۵۵. (۱۹۱) المغنی: ۴/ ۱۶۱- ۱۶۲، شرح الأصول/ ۲۶۴- ۲۶۵. (۱۹۲) المغنی: ۴/ ۱۶۲. (۱۹۳) شرح الأصول/ ۲۶۴- ۲۶۵. (۱۹۴) شرح الأصول/ ۲۶۴- ۲۶۵. (۱۹۵) ابن المنیر: الانتصاف ۲/ ۱۱۲. (۱۹۶) المغنی: ۴/ ۱۶۳- ۱۶۴. (۱۹۷) المغنی: ۴/ ۱۶۴. (۱۹۸) ابن المنیر: الانتصاف: ۲/ ۱۱۳. (۱۹۹) الزمخشری: الکشاف ۲/ ۱۱۳. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷۵ ۲۰۰ المغنی: ۴/ ۱۶۷، راجع شرح الأصول/ ۲۶۳- ۲۶۴. (۲۰۱) شرح الأصول/ ۲۶۳- ۲۶۴ راجع کل هذا الحوار حول الآیۀ فی متشابه القرآن/ ۲۹۱- ۲۹۸. (۲۰۲) راجع تفسیر الزمخشری للآیۀ: الکشاف ۲/ ۱۱۲- ۱۱۶، ورد ابن المنیر: الانتصاف ۲/ ۱۱۲- ۱۱۳. (۲۰۳) المغنی ۴/ ۲۲۵؛ الشریف الرضی: المجازات النبویۀ/ ۴۵- ۴۶. (۲۰۴) المغنی ۴/ ۲۳۰، انظر تفسیر الآیۀ وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَۀً أُخْری عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهی (النجم/ ۱۳- ۱۴) فی متشابه القرآن/ ۶۳۲. (۲۰۵) المغنی: ۴/ ۲۲۸- ۲۲۹ و ما بعدها أحادیث کثیرة. (۲۰۶) فی شرح الأصول/ ۲۶۹- ۲۷۱ یرد الحدیث علی قراءة أخری و تأویل آخر «فقال: نور هو؟ أی أنور هو؟ کیف أراه؟ فحذف همزة الاستفهام وجوبا علی عادتهم فی الاختصار، و علی هذا قال الشاعر: فو اللّه ما أدری و إن کنت داریا بسبع رمیت الجمر أم بثمان (۲۰۷) المغنی ۴/ ۲۳۱، شرح الأصول/ ۲۷۰- ۲۷۱، الشریف الرضی:

المجازات النبوية ۴۷- ۴۸. (۲۰۸) شرح الأصول/ ۲۷۱- ۲۷۲. (۲۰۹) الكشاف: ۲/ ۱۱۶. (۲۱۰) تعرّض عبد الجبار للآية فى ايجاز فى متشابه القرآن/ ۶۷۳- ۶۷۴. (۲۱۱) المغنى ۴/ ۱۹۷- ۱۹۸. (۲۱۲) المغنى ۴/ ۱۹۸، راجع شرح الأصول/ ۲۴۲- ۲۴۴. (۲۱۳) المغنى ۴/ ۲۰۳. (۲۱۴) المغنى: ۴/ ۲۰۳. (۲۱۵) المغنى ۴/ ۲۰۳- ۲۰۴. يعوق تأويل القاضى عبد الجبار بأن المقصود بالوجوه جملة الانسان وصف الوجوه بأنها ناضرة. غير أن التأويل يتسق إذا قلنا أن وصف الوجوه بالنضارة روعى فيها اللفظ، و وصفها بأنها ناظرة روعى فيها المعنى، و ذلك قياسا على تأويل القاضى لقوله تعالى: وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّها وَ رُسُلِهِ ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذاباً شَدِيداً و هى فى الصحيفة التالية. (۲۱۶) المغنى ۴/ ۲۰۶. (۲۱۷) المغنى ۴/ ۲۰۶- ۲۰۷. (۲۱۸) شرح الأصول/ ۲۴۵. (۲۱۹) المغنى ۴/ ۲۰۸- ۲۰۹. (۲۲۰) المغنى ۴/ ۲۰۹- ۲۱۰. (۲۲۱) شرح الأصول/ ۲۴۵. (۲۲۲) راجع المغنى: ۴/ ۲۱۲- ۲۱۳. (۲۲۳) راجع المغنى ۴/ ۲۱۳- ۲۱۴. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۷۶ (۲۲۴) المغنى: ۴/ ۲۱۵. (۲۲۵) راجع المغنى ۴/ ۲۱۶- ۲۱۷ ورد المعتزلة على خصومهم بأن المجاز لا يقاس عليه. (۲۲۶) شرح الأصول/ ۲۴۷. (۲۲۷) المغنى: ۴/ ۲۱۶. (۲۲۸) المغنى/ ۴/ ۲۱۰ و راجع شرح الأصول/ ۲۴۷- ۲۴۸. (۲۲۹) ابن المنير: الانتصاف: ۴/ ۲۳۲. (۲۳۰) ابن المنير: الانتصاف ۴/ ۲۳۲. (۲۳۱) المغنى ۴/ ۱۲۱، و راجع شرح الأصول/ ۲۶۷، متشابه القرآن/ ۶۸۳. (۲۳۲) الكشاف ۴/ ۲۳۲. (۲۳۳) شرح الأصول/ ۲۶۶. (۲۳۴) نفس المصدر السابق. (۲۳۵) شرح الأصول/ ۲۶۵- ۲۶۶. انظر أيضا فى معنى اللقاء. متشابه القرآن/ ۳۴۱- ۳۴۲، ۳۵۴- ۳۵۵ و أيضا ۵۲۹، ۵۵۳. (۲۳۶) راجع الكشاف ۳/ ۲۲۶. (۲۳۷) المغنى ۴/ ۲۲۲. (۲۳۸) المغنى ۴/ ۲۳۷، انظر أيضا متشابه القرآن/ ۳۶۱- ۳۶۲. (۲۳۹) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۸/ ۲۲۳. (۲۴۰) المغنى ۸/ ۲۱۷. (۲۴۱) المغنى ۸/ ۴. (۲۴۲) المغنى ۸/ ۲۱۸. (۲۴۳) المغنى ۸/ ۲۰۲- ۲۰۳. (۲۴۴) المغنى ۸/ ۱۷۷- ۱۷۸. (۲۴۵) السابق ۸/ ۱۶. (۲۴۶) السابق ۸/ ۲۰۵، و انظر شرح الأصول الخمسة/ ۳۵۴- ۳۵۵، ۳۸۱- ۳۸۲. (۲۴۷) أبو الحسن الأشعرى: اللمع/ ۲۴ و انظر الباقلانى: الانصاف/ ۱۴۳. (۲۴۸) الأشعرى: اللمع/ ۲۴. (۲۴۹) السابق/ ۷۱. (۲۵۰) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۳۸۴. (۲۵۱) القاضى عبد الجبار: المغنى/ ۶ القسم الثانى/ ۲۵۷. (۲۵۲) المغنى ۸/ ۱۴۳. (۲۵۳) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۳۶۲- ۳۶۳. و انظر أيضا المغنى ۸/ ۲۶۲. (۲۵۴) الكشاف ۴/ ۲۱. (۲۵۵) الانصاف/ ۱۴۴. (۲۵۶) الانصاف/ ۱۴۵. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۷۷ (۲۵۷) متشابه القرآن/ ۶۲۹. (۲۵۸) المغنى ۶ القسم الثانى: ۲۳۴ و انظر متشابه القرآن/ ۳۰۵. (۲۵۹) المغنى ۶/ القسم الثانى/ ۲۳۵. (۲۶۰) المغنى ۶ القسم الأول/ ۵۴. (۲۶۱) الانصاف/ ۱۴۳. (۲۶۲) القاضى عبد الجبار: المغنى/ ۶ القسم الثانى/ ۵۳. (۲۶۳) السابق/ نفس الجزء/ ۵۴. (۲۶۴) الانصاف/ ۱۳۸. (۲۶۵) الأشعرى: اللمع/ ۳۱. (۲۶۶) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۱۳/ ۲۱۸. (۲۶۷) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (۲۶۸) الباقلانى: الانصاف/ ۱۳۰. (۲۶۹) أنظر القاضى عبد الجبار: المغنى ۸/ ۲۸۸- ۲۸۹. (۲۷۰) المغنى ۸/ ۱۶۲. (۲۷۱) انظر شرح الأصول الخمسة/ ۲۸۳. (۲۷۲) المغنى ۸/ ۱۶۲. (۲۷۳) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۳۷۹- ۳۸۰. و انظر أيضا متشابه القرآن/ ۸۳، ۴۳۵- ۴۳۶، ۵۱۵. (۲۷۴) الباقلانى: الانصاف/ ۱۳۲. (۲۷۵) الباقلانى: الانصاف/ ۱۳۲ - ۱۳۳. (۲۷۶) الأنعام/ ۲۰۲، الرعد/ ۱۶، الزمر/ ۱۳، غافر/ ۶۲. (۲۷۷) الباقلانى: الانصاف/ ۱۲۸. و انظر استشهاد الأشعرى بالآية على شمول خلق اللّه لكل شىء. و قياس صفة الخلق على صفتى العلم و القدرة: اللمع/ ۵۰- ۵۱. و انظر رد القاضى على ذلك: المغنى ۸/ ۳۱۰- ۳۱۱. (۲۷۸) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۷/ ۹۴. (۲۷۹) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۳۸۳. (۲۸۰) المغنى. ۸/ ۳۱۰. (۲۸۱) الباقلانى: الانصاف/ ۱۲۷ - ۱۲۸. (۲۸۲) المغنى ۸/ ۳۰۹. (۲۸۳) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ۸/ ۳۰۸ و انظر شرح الأصول الخمسة/ ۳۸۲. (۲۸۴) اللمع/ ۳۷. (۲۸۵) الكشاف ۳/ ۳۴۶. (۲۸۶) شرح الأصول/ ۳۸۰. و انظر متشابه القرآن/ ۵۷۱. (۲۸۷) شرح الأصول/ ۳۸۰- ۳۸۱ و انظر الزمخشرى: الكشاف/ ۳/ ۲۹۹. (۲۸۸) الباقلانى: الانصاف/ ۱۳۰. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ۲۷۸ (۲۸۹) الانتصاف (على هامش الكشاف) ۴/ ۱۳۷. (۲۹۰) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (۲۹۱) المغنى ۸/ ۳۱۹. (۲۹۲) شرح الأصول/ ۳۸۶. (۲۹۳) الكشاف ۴/ ۱۳۷. (۲۹۴) السابق ۴/ ۱۳۸. (۲۹۵) القاضى عبد الجبار: المغنى ۸/ ۲۶۱. (۲۹۶) السجدة/ ۱۷، الأحقاف/ ۱۴، الواقعة/ ۲۴. (۲۹۷) القاضى

عبد الجبار شرح الأصول الخمسة/ ۳۶۱ و انظر المغنی ۸/ ۲۶۱. (۲۹۸) القاضی عبد الجبار: المغنی ۸/ ۲۶۱. (۲۹۹) القاضی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۳۶۲. (۳۰۰) الانصاف/ ۱۳۱. (۳۰۱) القاضی عبد الجبار: المغنی ۸/ ۲۵۷- ۲۵۸، و انظر شرح الأصول الخمسة/ ۳۵۵. (۳۰۲) انظر الزمخشری: الکشاف ۴/ ۱۳۴ و أساس البلاغة مادة «فوت». (۳۰۳) انظر متشابه القرآن/ ۶۶۱. (۳۰۴) الأشعری: اللمع/ ۴۸ و انظر أیضا الباقلانی: الانصاف/ ۱۳۳. (۳۰۵) القاضی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۳۵۵- ۳۵۶. (۳۰۶) السابق/ ۳۵۶. (۳۰۷) الأصول الخمسة/ ۳۵۶. (۳۰۸) القاضی عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ۳۵۷. (۳۰۹) الأشعری: اللمع/ ۴۸. (۳۱۰) شرح الأصول/ ۳۵۷ و انظر المغنی ۸/ ۲۵۸- ۲۵۹. (۳۱۱) شرح الأصول/ ۳۵۸. (۳۱۲) المغنی فی أبواب التوحید و العدل ۸/ ۲۶۲- ۲۶۳. (۳۱۳) اللمع/ ۴۹. (۳۱۴) المغنی ۸/ ۲۶۳. (۳۱۵) السابق: نفس الجزء و الصفحة. (۳۱۶) المغنی ۸/ ۳۶۰. (۳۱۷) اللمع/ ۴۸. (۳۱۸) المغنی ۸/ ۲۶۱. (۳۱۹) المغنی ۸/ ۲۶۳. (۳۲۰) اللمع/ ۵۱- ۵۲. الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۷۹ المحتویات مقدمة ۵ تمهید: الاطار التاریخی لنشأة الفکر الاعتزالی ۹ الفصل الأول: المعرفة و الدلالة اللغویة ۴۳ ۱- المعرفة و الایمان و القدرة ۴۷ ۲- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند الحارث المحاسبی و الباقلانی ۵۲ ۳- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند المعتزلة ۵۹ ۴- الدلالة اللغویة و شرط المواضعة ۷۰ ۵- الدلالة اللغویة و شرط القصد ۸۳ الفصل الثانی: مفهوم المجاز، نشأته و تطوره ۹۱ ۱- نظرة تاریخیة ۹۳ أ- مصطلح المثل عند المفسرین ۹۴ ب- مقاتل بن سلیمان و الاحساس بتعدد الدلالة ۹۷ ج- أبو عبیدة و أنواع المجاز ۹۹ د- الفراء و بلورة المصطلح ۱۰۳ ۲- الجاحظ و نضج المصطلح ۱۱۱ ۳- الرمانی و الکشف عن الأثر النفسی ۱۲۲ الفصل الثالث: المجاز و التأویل ۱۳۹ ۱- التأویل عند المفسرین (ابن عباس و مجاهد) ۱۴۱ ۲- التأویل عند الحسن البصری و مقاتل بن سلیمان ۱۴۷ ۳- التأویل عند أبی عبیدة و الفراء ۱۵۴ ۴- المحکم و المتشابه کأساس للتأویل ۱۶۴ الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص: ۲۸۰ أ- الامام القاسم الرس ۱۶۴ ب- ابن قتیبة ۱۶۸ ج- الامام یحیی بن الحسین ۱۷۸ ه- المجاز و التأویل عند القاضی عبد الجبار ۱۸۰ أ- المحکم و المتشابه کأساس للتأویل ۱۸۰ ب- التوحید و قضیة الرؤیة ۱۹۰ ج- مبدأ العدل و قضیة خلق الأفعال ۲۱۵ الخاتمة ۲۴۱ أهم المصادر و المراجع ۲۴۷ هوامش الکتاب ۲۵۵

تعریف المرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱). قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخیص بحـار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع " القائمیّة "الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله " الشمس آباذی – "رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللہُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم. مرکز " القائمیّة "للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمع من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت – علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و... – مِنها العَدالة الاجتماعیّة:

التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَى. – من الأنشطة الواسعة للمركز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و... د) إبداع الموقع الانترنتى " القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴) ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و... ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع " ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان" ومُفترَق "وفائى/"بناية "القائميّة "تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة) رقم التسجيل: ۲۳۷۳ الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ الموقع: www.ghaemiyeh.com البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱) الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) ملاحَظة هامّة: الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.



مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹